BS2320
.S365
copy 1

PROPERTY OF
PRINCETON
THEOLOGICAL
SEMINARY

Division BS2320
Section .S365
No. Copy 1

Die ältesten Zeugnisse

betreffend

die Schriften des Neuen Testamentes.

Historisch untersucht

von

J. H. Scholten,

Hochlehrer zu Leyden.

Mit Bewilligung des Verfassers aus dem Holländischen übersetzt

von

Carl Manchot,

Dr. phil., Prediger zu St. Remberti in Bremen.

BREMEN.

Hermann Gesenius.

1867.

Druck von August Grimpe in Hannover.

PROPERTY OF
PRINCETON
THEOLOGICAL
SEMINARY

Vorwort des Uebersetzers.

Der Herr Verfasser hat sich über Veranlassung, Zweck und Methode seiner Schrift so vollkommen klar erklärt, dass dem Uebersetzer nur sehr weniges zu bevorworten bleibt. Die Untersuchung des Herrn Scholten wurde vollständig und unverändert wiedergegeben; nur eine Anmerkung habe ich mir auf Seite 90 erlaubt, die sich selbst rechtfertigen mag. Ich hoffe, dass die Uebersetzung allen willkommen sein wird, die sich für die Geschichte der altchristlichen Zeit und die Entstehung des Neuen Testamentes interessiren. Schon für die Geschichte der Untersuchungen auf diesem Gebiete liefert sie einen merkwürdigen Beitrag; sie zeigt nämlich, wie die lärmende Tischendorf'sche Schrift: „Wann wurden unsere Evangelien verfasst?" auch im Auslande da aufgenommen worden ist, wo eine unbefangene und freie Wissenschaft blüht. Noch allgemeinere Theilnahme wird sie sich aber erwerben durch die vollständige, klare und einfache Darstellung der gesammten Untersuchungen über den ersten Gebrauch und die kanonische Geltung der Schriften des N. T. in der ältesten Zeit. Zu ihrer Ueberraschung werden viele, die sich und anderen einreden wollen, nur die voreingenommene Liebhaberei einer bestimmten Schule betreibe diese Untersuchungen, hier gewahren, wie ein gefeierter Lehrer der Dogmatik sich mit jugendlicher Frische an diesen Forschungen betheiligt, die Consequenzen der Ergebnisse mit muthigem Vertrauen in die Wahrheit zieht und dabei mit warmer Liebe zur Religion nachweist, dass diese nie verlieren, sondern nur gewinnen kann,

wenn unhaltbare Vorurtheile aufgegeben werden: mit freudigem Danke aber werden Andere die reichen Zinsen in Empfang nehmen, mit welchen der Verfasser der deutschen Wissenschaft zurückerstattet, was er von ihr gelernt hat. Denn, dass sie Tischendorf's Behauptungen widerlegt, sehen wir nur als den kleineren Theil des Verdienstes dieser Schrift an. Viel bedeutsamer erscheint uns die besonnene, eigene Forschung, welche frühere Untersuchungen bestätigt, auf eine Reihe von Erscheinungen neues Licht wirft und ganz neue Einsichten, wie namentlich über die Acta Pilati aufschliesst.

Der Verfasser hofft durch sein Buch dazu beizutragen, dass die gute Gemeinde je länger je weniger durch historische Fragen in Unruhe und Verwirrung gebracht werde; möge die Uebersetzung nicht allzuweit hinter dem Originale zurückgeblieben und demselben Zwecke förderlich sein.

Ich kann nicht schliessen, ohne einen doppelten Dank auszusprechen: dem Herrn Verfasser für die freundliche Bereitwilligkeit, mit welcher er die Erlaubniss zur Uebersetzung ertheilte und meinem Herrn Verleger für die wohlthuende Ausstattung des Buches.

Carl Manchot.

Vorrede des Verfassers.

Mit der Herausgabe dieses Buches führe ich einen schon früher [1]) gefassten Vorsatz aus und lasse auf die Einleitung in die Schriften des N. T.'s die Geschichte des Kanons folgen. Durch verschiedene Untersuchungen, theils

---

[1]) Siehe: Historisch-kritische Inleiding tot de Schriften des N. T. 2. Druk. 1856. S. XV.

philosophischer, theils geschichtlicher Art, wurde ich bis jetzt an der Ausführung dieses Planes gehindert. Die nächste Veranlassung, dass demselben jetzt Folge gegeben wird, ist das Erscheinen der Tischendorf'schen Schrift: Wann wurden unsere Evangelien verfasst? Leipzig 1865, in der dieser Gelehrte gemeint hat, den Beweis liefern zu können, dass unsere Evangelien, namentlich dasjenige des Johannes, auf Grund äusserer geschichtlicher Zeugnisse aus dem letzten Viertel des ersten Jahrhunderts datire und der Kanon des N. T. schon zu dem Anfange des zweiten Jahrhunderts hinaufreiche. Das Wünschenswerthe dieses Ergebnisses für Viele, die darin die Bestätigung ihrer besonderen Meinungen erblickten, verbunden mit dem Namen, den der Verfasser durch vielerlei kritische Arbeit über den Text des N. T., sich in der gelehrten Welt erworben, hat dem Schriftchen auch in unserem Vaterlande den Beifall Einiger verschafft. Nicht nur vernahm man, dass es von manchen Kanzeln der Gemeinde als ein Bollwerk gegen den Unglauben empfohlen worden, als ob diese das Gericht wäre, vor dem Angelegenheiten der Art geführt werden könnten, sondern Hochlehrer P. Hofstede de Groot gab auch eine Uebersetzung dieser Schrift mit Anmerkungen heraus, überzeugt, dass nach dem von Tischendorf gelieferten Beweise „an dem hohen Alter unserer Evangelien redlicherweise nicht mehr zu zweifeln ist, wenn wir auch nur die äusseren Zeugnisse darüber unparteiisch anhören". Heller nämlich und vielseitiger als von irgend jemand, erklärt er, sei von Tischendorf nachgewiesen, „dass die vielen Zeugnisse nicht nur für sich allein gelten, sondern auch unzerstörbare Beweise seien, dass unsere vier Evangelien vom Beginne des zweiten Jahrhunderts an, das ganze Jahrhundert hindurch bei den Christen allgemein bekannt und allgemein von der Kirche als reine Quellen für das Leben Jesu anerkannt gewesen seien". Dasselbe Urtheil sprach er darnach in Nr. 29 des „Volksblad" von diesem Jahre aus und gab dabei zugleich die Versicherung, dass „Tischendorf, was die historische Kritik des N. T. betreffe, sowol in Wort-

wie Sachkritik sehr hoch über Strauss stehe, ja auf diesem Gebiete der erste Mann der gegenwärtigen Zeit in der ganzen gelehrten Welt ist.“ Dieses Urtheil unterschreibe ich nicht. Tischendorf mag durch Aufspüren, Vergleichen und Herausgeben verschiedener HSS., welche das N. T. und auch die sogenannte apokryphe Literatur des N. T. betreffen, rechtmässigen Anspruch auf unseren Dank haben; es ist jedoch etwas anderes, Handschriften zu finden und herauszugeben, etwas anderes, Kritik im wahren Sinne des Wortes auszuüben. Dass Tischendorf den Anforderungen der Texteskritik in mancher Hinsicht nicht entsprochen, nach keinen festen Regeln gearbeitet und beim Feststellen des Textes sich nicht selten solcher Zeugen bedient hat, die nach Art der Sache nicht mitsprechen können, steht bei sehr Vielen, sowol Philologen als Theologen, fest. Wenn es für meine jetzige Absicht nicht nöthig ist, dies an Einzelheiten nachzuweisen, so hat die jüngste Schrift Volkmar's: Der Ursprung unserer Evangelien, Zürich 1866, ans Licht gestellt, und wird es, wie ich hoffe, auch durch unsere Untersuchung für dessen Kundige vollständig erhellen, dass Tischendorf auf dem Gebiete der höheren oder historischen Kritik nicht nur nicht der „erste Mann in der ganzen gelehrten Welt ist“, sondern bewiesen hat, dass er darin ein Fremdling ist, der ohne eigene Untersuchung und ohne dem Gange der kritischen Wissenschaft in den letzten Jahren nachgegangen zu sein, sich damit begnügte, einen fehlerhaften und unvollständigen Auszug aus früheren Lehrbüchern zu liefern, die in der Zeit, darin sie geschrieben wurden, von wissenschaftlicher Untersuchung zeugten, aber seitdem den Werken einer gründlicheren Untersuchung Platz gemacht haben. Das einzige Ursprüngliche, das von Tischendorf geliefert worden, ist das Ergebniss, das er aus dem Dasein einiger apokryphen Evangelien und den sogenannten Acta Pilati gezogen hat; aber nirgends kam denn auch seine Unerfahrenheit in der historischen Kritik mehr hervor, als da, wo er, von der Hilfe seiner Führer auf diesem Gebiete im Stiche gelassen, ganz allein dastand.

Hochlehrer Hofstede de Groot, welcher wie es scheint der Meinung ist, dass der Name Tischendorf schon ausreiche, um jedem Zweifel Schweigen aufzuerlegen, urtheilt anders. Aber hat denn der Gröningsche Hochlehrer durch irgend eine kritische Arbeit sich das Recht erworben, auf dem Gebiete der Kritik ein solches Urtheil abzugeben? Hat er die wissenschaftliche Welt in unserem Vaterlande daran gewöhnt, dass sie ruhig auf seine Versicherung, was ein Unternehmen dieser Art werth sei, eingehe? Ohne was Tischendorf geliefert im Einzelnen genau zu untersuchen, begnügt er sich mit einigen lose hingeworfenen Anmerkungen und vergleicht den Kritiker, der, nicht zufrieden mit oberflächlicher Untersuchung, die verschiedenen Zeugen, auf die man sich beruft, abgesondert von einander hört und beurtheilt, mit den „schlechten Advokaten, die, um auch Schuldige frei zu bringen", in ihrem Eifer den Kniff brauchen „stückweise niederzureissen und auseinanderzureissen", oder auch mit Jemanden, der beweisen will, dass eine Mauer nicht eine Mauer sei, da man Stein für Stein abbrechen könne und es erhelle, dass keiner von allen eine Mauer sei, oder dass ein Baum nicht ein Baum sei, da man Zweig für Zweig abschlagen und Blatt für Blatt abbrechen könne und keines von allen ein Baum ist." Sollen diese Beispiele dazu dienen, um nachzuweisen, dass auch in historischen Sachen nicht durch Einen Beweis, der für sich selbst unvollständig sein kann, sondern durch die Kraft aller zusammen die Wahrheit an das Licht kommt, so wird denselben wol von Niemandem widersprochen werden. Jeder Nachweis, wie gering er auch sei, ist hier natürlich willkommen. Wir fragen jedoch: passt das eine wie das andere, auch wenn das, was als Beweis vorgeführt nicht der Schatten eines Beweises ist? Soll der Richter den Beklagten verurtheilen, auch wenn jedes Zeugniss für sich betrachtet, nichts bedeutet? Oder wenn etwa durch eine genaue Untersuchung der Theile erhellen würde, dass es keine Steine, sondern Stoppeln oder Stroh gewesen, aus denen die Mauer zusammengesetzt war, oder dass die vermeintlichen Blätter nur Stücke

bunten Papiers gewesen, soll man auch dann noch ein Recht haben, von einer Mauer oder einem Baume zu sprechen? Ebenso ist es in der Kritik. Viele Nachweisungen zusammen machen fürwahr ein Ganzes. Aber wenn es nun etwa einmal keine Nachweisungen sind, können sie dann auch noch ein Ganzes bilden? Viele Kleinen machen ein Grosses, aber viele Nullen liefern keine andere Summe als Null und was mein Lehrer Schröder zu sagen pflegte: Meine Herren! ich habe mich niemals überzeugen können, dass viele schlechte Argumente zusammen Ein gutes Argument abzugeben vermögen, das passt auch hierher. Ferne sei es von mir, dieses mein Urtheil demjenigen meines Amtsgenossen einfach gegenüber zu stellen, oder mich, wie er that, auf Autoritäten zu berufen. Ich will also in diesem Buche von meiner Ueberzeugung Rechenschaft ablegen. Sieht der Hochlehrer Mittel, vor den Ergebnissen der vereinigten Untersuchung vieler gelehrten Männer seine Meinung zu beschützen, so möge er es thun: die Wahrheit wird dadurch nur gewinnen und die wissenschaftliche Welt wird ihm danken. Ich nöthige ihn dazu bei dieser Gelegenheit heraus; habe ich darnach gestrebt, Beweise zu liefern, so kann er sich mit blossen Machtsprüchen und Versicherungen nicht von der Sache losmachen. Wir haben also ein Recht auf eine begründete Kritik von seiner Seite, die seine Befugniss nachweist in Vereinigung mit Tischendorf, die von der gewöhnlichen Tradition abweichenden Ergebnisse der neueren Kritik zu verurtheilen. Dies ist die Pflicht eines jeden, der an einer niederländischen Akademie hilft die Wissenschaft vertreten und kein Hochlehrer, der auf seinen Credit in der gelehrten Welt Werth legt, kann sich dem entziehen. Was mich betrifft, so halte ich dafür, dass die Wahrheit der Religion nicht von historischer Kritik und die historische Kenntniss der christlichen Religion nicht von äusseren Beweisen über den Ursprung der biblischen Bücher abhängig sei; deshalb hat mich auch kein anderes als historisches Verlangen zu dieser Untersuchung geführt. Ich habe am Schlusse dieses Buches meine Meinung dar-

über ausgesprochen und mich bemüht nachzuweisen, dass Wissenschaft, Christenthum und Protestantismus um die Wette die Methode verurtheilen, nach der unsere religiösen Ueberzeugungen von patristischen Zeugnissen abhängen würden. An dieses Spinnengewebe soll man, dünkt mich, nicht länger die Ewigkeit hängen. Ich zweifele denn auch nicht, mein Amtsgenosse wird diese rein geschichtliche Frage nicht hinüberpflanzen auf das Gebiet der Religion und seiner Amtsbrüder und anderer Gelehrten Verdienste um die christliche Religon nicht nach Sachen beurtheilen, die nach der gegründeten Ueberzeugung Vieler mit der Religion nichts zu schaffen haben. So allein kann die Untersuchung rüstig fortschreiten, ohne dass die Gemeinde irgend welche Furcht zu hegen braucht, ihr religiöses Leben sei in Gefahr. Denn auch ihre Ueberzeugung ruht nicht auf den Ergebnissen der geschichtlichen Kritik, sondern auf der Erkenntniss, dass in der Religion Jesu die höchste Befriedigung für ihre eigenen religiösen Bedürfnisse gefunden wird. Wer davon überzeugt ist, braucht nicht Papias oder Polykarp, noch einen Beweis für die Echtheit des Matthäus zur Befestigung seines Glaubens und muss ebensowenig Strauss, oder Bauer, oder Tischendorf fragen, wann und von wem unsere Evangelien geschrieben sind, um schliesslich nicht mehr zu wissen, an wen er sich halten soll. Wenn meine ganze frühere Wirksamkeit die Absicht hatte, den religiösen Glauben von der Wissenschaft der Religion unabhängig zu machen; so möge auch unsere gegenwärtige Untersuchung das Ihrige dazu beitragen, dass die gute Gemeinde je länger je weniger durch unpassenden Lärm von der Kanzel oder in besonderen Schriften ohne Noth beunruhigt werde, und dass auch ihre Führer, indem sie selber einsehen, mit einer Berufung auf ihre Kirchenväter und Canones sei zu Gunsten des Christenthums nichts anzufangen, je mehr und mehr dahin kommen, den anderen Weg einzuschlagen und die Religion Jesu in ihrer Wahrheit und Erhabenheit der Gemeinde anpreisen. Glückte dies bis jetzt bei Vielen, besonders solchen nicht,

die älter an Jahren, so möge ein jüngeres Geschlecht den Segen dessen geniessen, was die älteren, an eine andere Methode gewöhnt, sich gar nicht oder nur mühsam aneignen können. Schon bei Vielen ist dieses Ziel erreicht, die jetzt als Lehrer in der Gemeinde dienen. Mögen denn auch manche, die mit uns die egyptische Sklaverei der alten Mutterkirche verliessen, auf ihrer Reise durch die Wüste noch immer sich sehnen nach den Fleischtöpfen Egyptens, wie es scheint, dazu bestimmt, auf der Reise zu sterben ohne Canaan gesehen zu haben; wir wollen unsere Reise muthig fortsetzen, überzeugt, dass uns die Wissenschaft, statt uns von der Religion wegzuführen, das gelobte Land stets näher bringen wird, dessen Früchte von Einigen, die auf Kundschaft ausgingen, schon genossen werden. Bleibt da auch noch viel zu thun übrig, wir lassen uns nicht abschrecken. Die Zukunft gehört denen, die nicht verzagen; und wer, der mitten in den Bewegungen der Zeit den obersten Führer nicht aus dem Auge verliert, wird sich beklagen, dass das Schiff der Kirche, von überflüssigem Ballaste befreit, in desto schnellerer Fahrt seiner Bestimmung entgegengeht? Müssen wir auch zu vielen, die sich für Vertheidiger des Glaubens ausgeben, sagen: „Jesus kenne ich, und Paulus weiss ich, aber wer seid ihr?“ so sei es uns genug von Jesus und dem grössten der Apostel gelernt zu haben, dass kein äusseres Ansehen geschichtlicher Zeugnisse, keine Wunder, sondern der heilige Geist der Halt und einzige Grund unseres religiösen Lebens ist und bleiben muss. Bleibt der Geist Wächter auf Zions Mauern, so halten wir die Gottesstadt gegen jeden Angriff gesichert und die Anerkennung des Christenthums als der wahren Religion bei Zeitgenossen und Nachkommen verbürgt.

PRINCETON THEOLOGICAL SEMINARY

Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . . 1 — 3

Erstes Hauptstück.

Die kirchlichen Schriftsteller bis zum Jahre 170.

§. 1. Clemens Romanus . . . . . 4 — 6
§. 2. Der Hirte des Hermas . . . . . 6 — 7
§. 3. Barnabas . . . . . 7 — 14
§. 4. Papias . . . . . 14 — 18
§. 5. Hegesippus . . . . . 19 — 20
§. 6. Justinus . . . . . 20 — 39
§. 7. Polykarp . . . . . 39 — 50
§. 8. Die sogenannten Briefe des Ignatius . . . . . 50 — 55
§. 9. Die Homilien des Clemens . . . . . 55 — 62

Zweites Hauptstück.

Die Ketzer.

§. 1. Basilides . . . . . 63 — 67
§. 2. Valentinus . . . . . 67 — 73
§. 3. Marcion . . . . . 73 — 84
§. 4. Der Montanismus . . . . . 84 — 88
§. 5. Ptolemaeus und Heracleon . . . . . 88 — 92
§. 6. Die Ophiten und Peraten . . . . . 92 — 93
§. 7. Tatianus . . . . . 93 — 98
§. 8. Celsus . . . . . 98—100

Drittes Hauptstück.

Die kirchlichen Schriftsteller, Canones und Uebersetzungen von 170 bis 200.

		Seite
§. 1.	Der Verfasser des Briefes an Diognetus	100—105
§. 2.	Claudius Apollinaris	105—107
§. 3.	Dionysius von Korinth	107—108
§. 4.	Athenagoras	108—109
§. 5.	Theophilus	109—110
§. 6.	Der Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon	110—111
§. 7.	Irenaeus	111—120
§. 8.	Clemens Alexandrinus	120—123
§. 9.	Tertullian	123—127
§. 10.	Das Fragment Muratori's	127—134
§. 11.	Die Versio Itala	134—136
§. 12.	Die Peschitto	136—138

Viertes Hauptstück.

Spuren von Zweifel am apostolischen Ursprunge des vierten Evangeliums noch gegen Ende des zweiten Jahrhunderts.

§. 1.	Die Passahfeier zu Laodicaea	139—142
§. 2.	Die späteren Gnostiker	142—143
§. 3.	Die Bestreiter des vierten Evangeliums nach Irenaeus	143—146
§. 4.	Die sogenannten Aloger	146—149
§. 5.	Die Vertheidigung des apostolischen Ursprungs des vierten Evangeliums in dem Fragmente Muratori's	149—151

Fünftes Hauptstück.

Die apokryphen Evangelien und die Acta des Pilatus.

§. 1.	Das Evangelium des Thomas	152—153
§. 2.	Das Protevangelium des Jacobus	153—157
§. 3.	Die Acta des Pilatus	157—178
Schluss		179—191

Der Hochlehrer Constantin Tischendorf, dessen Eifer im Aufspüren, Vergleichen und Herausgeben verschiedener Handschriften, insbesondere des Codex Sinaiticus die gelehrte Welt grossen Dank schuldet, hat im vorigen Jahre geglaubt, er müsse seine Stimme auch auf dem Gebiete der historischen Kritik hören lassen; dazu hat er in einer Schrift von 70 Seiten, betitelt: „wann wurden unsere Evangelien verfasst?“ Leipz. 1865, sein Urtheil über die Ergebnisse der neueren Kritik ausgesprochen, insofern diese Bezug haben auf die äusseren Zeugnisse der altchristlichen Kirche, welche den Ursprung unserer Evangelien angehen. Dieses Urtheil war alles andre, nur nicht günstig. Französische Frivolität und deutsche Wissenschaft, erklärt er, reichen einander die Bruderhand des Unglaubens [1]). Die Arbeiten von Männern wie Bretschneider, Baur, Hilgenfeld und Volkmar nennt er einen „Hypothesenkram“ [2]) und „unhaltbare Willkür“ [3]). Zweifelt die Kritik, mit wissenschaftlichen Gründen, ob Justin das vierte Evangelium gebraucht habe, so sieht Tischendorf darin nur die Frucht feindlicher Voreingenommenheit gegen dieses Evangelium [4]) oder auch einen Skeptizismus, der vor keiner Wahrheit weicht [5]). An Schmähwörtern ist ferner in dem Büchlein kein Mangel: Strauss heisst der „Tübinger Luftbildner“, Renan der „Pariser Zerrbildner“ [6]); die neuere Kritik, die gegen die Echtheit unserer Evangelien, insbesondere des vierten, ihre Bedenken einbringt, ruht auf verblendendem Schein; sie ist die Frucht des Unglaubens und der modernen Frivolität, die sich von dem Geiste Gottes [7]) nicht überzeugen lassen will; und sie bedient sich unehrlicher Waffen, von denen nur die Kleingläubigkeit unserer Tage Gefahr für die Sache der Wahrheit besorgen kann [8]).

---

[1]) A. a. O. S. 8. [2]) S. 13. [3]) S. 15. [4]) S. 16. [5]) S. 41. [6]) S. 68. [7]) S. 69. [8]) S. 70.

Wir fragen: wozu diese und alle derartigen Unterstellungen? Ist es eines Mannes der Wissenschaft würdig, nur so kurzweg die unermüdliche Forschung der heutigen, historischen Kritik, wo sie mit preiswürdiger Sorgfalt überlieferte Meinungen prüft, als die Frucht des Unglaubens, des Leichtsinns und der Feindschaft gegen die Wahrheit zu brandmarken? Wird man denn niemals aufhören, Religion und Sittlichkeit abhängig zu machen von dem Für oder Wider in Fragen rein geschichtlicher Art? Wir wünschen nicht, Herrn Tischendorf auf diesem Wege zu folgen, sondern werden seine Beweisgründe untersuchen, auf dass erhelle, ob er befugt ist, auf dem Gebiete der historisch-kritischen Wissenschaft mitzusprechen und dabei den hohen Ton zu führen, den er in seiner jüngsten Schrift angeschlagen hat.

Als Zeugen aus der Reihe der kirchlichen Schriftsteller werden zuerst aufgerufen Irenaeus, Tertullian, der Kanon Muratori's, die Peschitto und die alte Itala, Theophilus von Antiochien und Tatian, Polycarp und Justin. Weiterhin werden die Ketzer Valentin und seine Schule, Ptolemaeus und Heracleon, die Naässener und Peraten, die Montanisten, Basilides, Marcion und Celsus verhört. Darauf kommen die apokryphischen Schriften, das Protevangelium des Jacobus, die acta des Pilatus, das Evangelium des Thomas und die Pseudo-Clementinische Literatur zur Sprache, während die Untersuchung mit einem Blicke auf den Brief des Barnabas und die Fragmente des Papias beschlossen wird.

Das erste, das wir in diesem Zeugenverhör vermissen, ist die chronologische Ordnung, sei es, dass man mit den jüngeren oder wol mit den älteren Zeugen glaubt beginnen zu müssen. Beginnt man mit den jüngeren, so befremdet es, dass der Brief des Polycarp, nach T. vom Jahre 115, vor Justin besprochen wird, Valentin vor Ptolemäus, Heracleon und den gnostischen Sekten der Ophiten und Peraten — Basilides vor Marcion und dieser wieder vor Celsus, die erwähnten apokryphischen Schriften endlich, die Tischendorf an den Anfang des zweiten Jahrhunderts

setzt, vor der Pseudo-Clementinischen Literatur und Papias. Folgt man dagegen der Methode, bei der man mit den älteren Zeugen anfängt, so befremdet es, dass die Reihe der Zeugen mit Irenaeus und den übrigen Schriftstellern aus der letzten Zeit des zweiten oder dem Anfange des dritten Jahrhunderts eröffnet wird, dass er Basilides auf Valentinus und die späteren Gnostiker folgen lässt und, dass das Zeugenverhör mit Barnabas und Papias beschlossen wird.

Ist solcher Mangel an methodischer Ordnung schon für sich allein tadelnswerth, so verdient doch zugleich Missbilligung, dass wichtige Zeugen: der Brief des Clemens Romanus, der Hirte des Hermas, Hegesipp, Apollinaris von Hierapolis nicht gehört worden und, dass die Briefe des Ignatius und zwei Zeugen aus der letzten Zeit des zweiten Jahrhunderts, Athenagoras und Dionysius von Corinth beiläufig genannt, aber nicht in Rechnung gebracht worden. Haben Alle diese keine Stimme? Oder soll ihr Stillschweigen über die Schriften des N. T. oder einige derselben ein Grund sein, an ihnen vorbeizugehen? Sollen wir nicht untersuchen, ob ihr Stillschweigen vielleicht als Beweis dagegen, dass diese Schriften schon zu ihrer Zeit vorhanden und anerkannt gewesen, gelten muss?

Wir wollen uns von diesem Mangel an Ordnung und Vollständigkeit frei halten und beginnen unsere Untersuchung nicht mit den jüngeren, sondern mit den älteren Berichten; jedoch so, dass wir die verschiedenen Schriftsteller nach ihrem kirchlichen oder unkirchlichen Charakter in besondere Klassen einordnen. Diese Methode ist die natürlichste; sie wird überdiess durch den Umstand gefordert, dass über das Gewicht späterer Zeugnisse nicht geurtheilt werden kann, wenn nicht vorher unser Urtheil feststeht über die Beweiskraft, die einem früheren Zeugen beizumessen ist, von dem sie, wie z. B. Irenaeus von Papias für abhängig gehalten werden.

ERSTES HAUPTSTÜCK.

Die kirchlichen Schriftsteller bis zum Jahre 170.

§. 1.

Clemens Romanus.

Des römischen Clemens erster Brief an die Corinther gehört zu den ältesten kirchlichen Zeugen; mögen auch, während die Unechtheit eines zweiten Briefes, der um 160 bis 180 geschrieben, nach dem Vorgange schon des Eusebius [1]), Hieronymus [2]) und Photius [3]) allgemein anerkannt worden ist — die Verhandlungen über den Ursprung dieses ersten Briefes noch nicht geschlossen sein [4]). Diese Schrift (zwischen 100 und 125 geschrieben) nahm, wie der Schriftsteller selbst, in der alten Kirche einen hohen Rang ein [5]); sie wurde vor dem Abschlusse des Kanons zu den „heiligen Schriften" gerechnet [6]) und fand in den ältesten Hand-

---

[1]) H. E. III: 38.

[2]) De viris illustr. c. 15.

[3]) Biblioth. cod. 113. Der spätere Ursprung erhellt auch daraus, wie cap. 2 Matth. IX: 13 als „H. Schrift" (γραφή) angeführt wird.

[4]) Siehe über diesen Brief E. Ekker, De Clementis Romani priore ad Corinthios epistola, 1854. Dressel in Prolegg. ad ed. Patr. apost., 1857. Schwegler, Nach-apost. Zeitalter, 1846, II., p. 125—132. Hilgenfeld, Die apost. Väter, 1855, p. 53—110. Volkmar, Theol. Jahrb. 1856, p. 287.

[5]) Dion. Cor. bei Euseb. H. E. IV: 23. Iren. haer. III: 3, 3. Clem. Al. Strom., I: 7, IV: 17, V: 12, VI: 8.

[6]) Euseb. III: 16, 38, VI: 13. Hieron., De viris ill., c. 15.

schriften, z. B. der alexandrinischen (codex A), neben den kanonischen Büchern einen Platz. In diesem Briefe werden verschiedene Sprüche Jesu frei angeführt [1]); von geschriebenen Evangelien, aus welchen die Sprüche entlehnt sein könnten, giebt es in ihm keine Spur, viel weniger wird irgend einer Schrift des N. T. kanonisches Ansehn zuerkannt [2]). Die Ausdrücke „heilige Schrift“ und „es steht geschrieben“ werden noch allein von den Büchern des A. T. gebraucht [3]). In Uebereinstimmung mit den Briefen des Paulus, von denen er bestimmt den ersten an die Corinther als eine Schrift des Apostels [4]) und auch den an die Römer zu kennen scheint [5]), und dem Hebräerbriefe, aus welchem er, ohne ihn anzuführen, nicht wenige Stellen entlehnt [6]), lehrt er die Präexistenz Jesu, jedoch ohne das geringste Anzeichen, dass ihm diese Präexistenz auch nur durch Ueberlieferung in der Form der Johannëischen Logoslehre bekannt sei. Auch scheint er nirgends, bei dem Erwähnen dessen, was auf Paulus Bezug hat, von der „Apostelgeschichte“ Kenntniss zu haben. Tischendorf lässt diese Schrift des Clemens einfach unerwähnt, obschon sie gegen seine Behauptung, dass schon im Anfange des zweiten Jahrhunderts ein Kanon des N. T. bestanden habe, die kräftigste

---

[1]) A. a. O. c. 13 (vgl. Matth. VII: 1 ff. Luc. VI: 36 ff.), c. 46 (vgl. Matth. XXVI und XVIII: 6, 24), c. 24 (vgl. Matth. XIII: 3 ff.).

[2]) Siehe J. H. Stuffken, Verh. over de Overlevering, W. W. van Teylers Godgel Genootschap, Th. XXXIII, S. 139.

[3]) C. 4.

[4]) C. 47: Ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου. Stellen werden herübergenommen c. 48 aus 1. Cor. X: 24, c. 37, aus 1. Cor. XII: 12, c. 49, aus 1. Cor. XIII. Vgl. auch c. 24, wo Jesus der Erstling der Auferstehung heisst mit 1. Cor. XV: 20 und c. 34 mit 1. Cor. II: 9; c. 5 (vgl. 2. Cor. XI: 24).

[5]) C. 35, vgl. Röm. I: 29; c. 30 vgl. Röm. III: 29; c. 46 vgl. Röm. XII: 5; c. 38 vgl. Röm. XIV: 1. Die Erinnerungen aus anderen Briefen sind unsicher.

[6]) C. 36 (Hebr. I: 3 ff.), c. 43 (Hebr. III: 2, 5), c. 17 (Hebr. III: 2), c. 21 (Hebr. IV: 12), c. 27 (Hebr. VI: 18), c. 9 (Hebr. XI: 5, 7), c. 10 (Hebr. XI: 8, 9), c. 12 (Hebr. XI: 33), c. 45 (Hebr. XI: 32—40), c. 19 (Hebr. XII: 1, 2), c. 56 (Hebr. XII: 5).

Einsprache erhebt und den Beweis liefert, dass damals die Christologie sich noch nicht zu der Höhe der Logoslehre im vierten Evangelium entwickelt hatte.

§. 2.
Der Hirte des Hermas.

Der Hirte des Hermas [1]) ist eine apokalyptische Schrift, die bald nach dem ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts um 130 unter dem Namen des Hermas (Römer XVI: 14?) ausgegeben wurde; obgleich sie auf Worte Jesu anspielt, von welchen einige in unseren synoptischen Evangelien, insbesondere bei Matthäus [2]) vorkommen, so kann sie doch, wie feststeht, für das Bestehen eines Kanons des N. T. schon im Anfang des zweiten Jahrhunderts nicht als Zeuge auftreten; allein es durfte das für Tischendorf kein Grund sein, auch diese Schrift zu übergehen, weil ihr Verfasser gegen die Anerkennung des kanonischen Ansehens der Schriften des N. T. in der Zeit, da er schrieb, hätte als negativer Zeuge vernommen werden müssen. Vorab war hier anzumerken, dass der Verfasser nirgends eine Kenntniss des vierten Evangeliums und der damit verwandten Schriften zu verrathen scheint. Wol nennt er Jesus die

[1]) Siehe Hilgenfeld, Apost. Väter, p. 158 ff., Volkmar, Der Ursprung uns. Evv. p. 64. Diese noch judenchristliche Schrift genoss lange Zeit in der Kirche zu Rom grosses Ansehen, wie ihre Versetzung unter die Antilegomena in dem Verzeichnisse des Muratori, ihre Anerkennung als γραφή (H. Schrift) von Irenaeus c. haer. IV: 20, 2. (vgl. Euseb. V: 8) und deren ehrenvolle Erwähnung bei Clem. Al. Strom. I: c. 29, Tertullian in seiner vor-montanistischen Periode, De oratione c. 12, Orig. ad Rom. XVI: 14, in Matth. Opp. II, p. 644, 872, 973, De princ. I: 3, IV: 2, 8, Euseb. III: 3, V: 8, Athanasius, de incarn. Verbi I: 3, De decret. Syn. Nic. c. 4 und in seiner epist. festalis, Hieronymus de viris illustr. c. 10 beweisen. Der griechische Text, früher von Simonides gefunden (ed. Anger u. Dindorf), kam zugleich mit dem Cod. Sinaiticus zum Vorschein.

[2]) Simil. 9, 29 (Matth. V: 8); 1 (Matth. V: 28); 9, 28 (Matth. X: 18); 9, 20 (Matth. XIX: 23); 9, 13 (Matth. XXII: 11); Mand. 4, 1 (Matth. V: 32); 9 (Matth. VII: 7); 12, 6 (Matth. X: 28); 11 (Matth. XXIII); Vis. 2, 2, 9 (Matth. X: 33); 3 (Matth. XXIII).

„Thüre“ (ἡ πύλη)[1]), durch welche man zu Gott kommt, doch in ganz anderem Sinne, als Jesus von dem vierten Evangelisten ἡ θύρα (nicht ἡ πύλη) genannt wird, Joh. X: 9, insofern der wahre Hirte allein durch ihn, die wahre Thüre, in den Schafstall eintritt, und nicht, gleich einem Diebe, sonstwo einbricht. Weiter lehrt der „Hirte“ auch die Präexistenz Jesu. „Gottes Sohn“, sagt er, „ist älter, als die Schöpfung, so dass er seinem Vater bei der Schöpfung als Berather zur Seite stand[2]).“ Augenscheinlich wird auch hier eine frühere Form der Lehre von der Präexistenz angetroffen (vgl. Offenbarung III: 14, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ)[3]), nach welcher die Schöpfungsthat selbst noch nicht dem Sohne zugeschrieben wird, und diese Lehre sich ebenso wie bei Clemens noch nicht zur Höhe der Logoslehre im vierten Evangelium entwickelt hat. Ebensowenig zeigt der Verfasser eine Hinneigung zu Paulus und von einem Gebrauche der Schriften desselben findet sich keine Spur.

§. 3.

Barnabas.

Bleiben Clemens und Hermas bei Tischendorf unerwähnt, so legt er auf das Zeugniss des Barnabas um so mehr Gewicht. Ob diese namenlose Schrift von der Ueberlieferung mit Recht dem Freunde und Reisegenossen des Paulus zugesprochen wird, darüber lässt sich Tischendorf nicht aus; als ob sich das von selbst verstehe, kommt der Brief einfach als „Barnabasbrief“ zur Sprache[4]). Ist er aber wahrscheinlich nicht von Barnabas, sondern von einem alexandrinischen Typologen[5]), und wurde er auch nur wegen

---

[1]) Simil. IX: 12.

[2]) A. a. O.

[3]) Vergl. das Buch Henoch c. 48, 3, 6. Recogn. Clem. I: 45, 31. Beischlag, Stud. u. Kritik. 1860. p. 341 ff. Hilgenfeld, Clem. Recogn. in Hom. p. 70 ff. und Ritschl, Die Entstehung der altkath. Kirche, 1. Aufl. S. 144.

[4]) S. 44.

[5]) Euseb. H. E. II: 16.

des Ansehens, in dem des Barnabas Name in der alexandrinischen Ueberlieferung stand, diesem zugeschrieben; so steht doch das fest, dass diese Schrift, wie der Brief des Clemens und der „Hirte“, zu den ältesten nachapostolischen Denkmalen gehört [1]). Bis dahin hatte man rücksichtlich der Frage, ob bereits in der ersten nachapostolischen Zeit den Schriften des N. T. göttliches Ansehen zuerkannt werde, die Wahrnehmung gemacht, dass in diesem Briefe ebenso wie bei Clemens und in dem Hirten allein die Bücher des A. T. als heilige Schriften vorkommen und dass der Schriftsteller, obschon er Worte Jesu anführt [2]), doch nirgends die Quelle, aus welcher die Sprüche entlehnt sind, nennt und am allerwenigsten sie mit dem Namen „H. S.“ bezeichnet. Dies scheint in der That auch sehr natürlich zu sein in einer Schrift, die so nahe an die Zeit der Apostel grenzt; denn diese haben wol nie daran gedacht, ihre

---

[1]) Hilgenfeld (Die apost. Väter, p. 46) setzt diese Schrift schon an das Ende des ersten Jahrhunderts; Volkmar dagegen um das Jahr 119—132. Handb. der Einl. in d. Apokr. 2. Abth. S. 290. Der Ursprung u. s. w. S. 143 ff. Die ersten Anführungen dieser Schrift werden bei Clem. Al. Strom. II: 6, 7, 15, 18, 20, V: 8, 10 (vgl. Euseb. VI: 14), Orig. c. Cels. I: 63, De Princ. III: 2 gefunden. Der erstere nennt den Schreiber „einen Apostel“, der zweite nennt seinen Brief „katholisch“ und seine Aufnahme in den Cod. Sinait. hilft mit die hohe Verehrung zu beweisen, die diese Schrift genoss. Später gerieth er unter die Antilegomena und Apokryphen (Euseb. H. E. III: 25, Hieron. Catal. script. eccles. c. 6) und verschwand nach und nach aus den späteren HSS. des N. T.

[2]) C. 5 (Matth. IX: 13, XXVI: 31); c. 12 (Matth. XXII: 42, 43); c. 19 (Matth. XIX: 19). Von der Zahl dieser Stellen, die früher von Kirchhofer, Quellensammlung p. 78. und anderen beigebracht wurden, müssen abgezogen werden c. 7 (Matth. XVI: 24) und c. 12 (Matth. XXII: 42, 43), wo nicht Jesus, sondern der präexistirende Christus, wie er sich durch die Propheten vernehmen lässt, das Subjekt der Rede ist, ferner c. 19 (Luc. VI: 30), wo die Worte παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου (Gr. Fragm. und Lat. Uebersetzung) in dem Cod. Sin. nicht vorkommen, und gleicherweise die Anführung c. 4, wo die Worte „Sicut dicit filius Dei“ in der lat. Uebersetzung, die mit dem griechischen Text (Sin) ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ übereinstimmen, also verbessert werden müssen: „Sicut decet filios Dei“.

Schriften als „H. Schriften“ (γραφαί) mit denen des A. T. auf eine Linie zu stellen. Eine Ausnahme davon schien ein Citat zu machen, das in dem lateinischen Texte des Barnabas also lautet: „attendamus ergo, ne forte, sicuti scriptum est, multi vocati, pauci electi inveniamur“ (haben wir also acht, dass wir nicht vielleicht, wie geschrieben steht, [als] viele Berufene, wenige Auserwählte erfunden werden) [1]). Denn nach dieser Lesart schien das Evangelium des Matthäus, in welchem die erwähnten Worte, XX: 16, vorkommen, als „Heilige Schrift“ angeführt zu werden. Die Unwahrscheinlichkeit dieser Beobachtung veranlasste Credner [2]), die Vermuthung auszusprechen, dass die Worte sicut scriptum est (wie geschrieben steht) ein späteres Einschiebsel des lateinischen Uebersetzers sein möchten. Ihm folgen hierin u. a. Dressel [3]) und bei uns D. van Heyst [4]) und J. H. Stuffken, der letzte jedoch mit der Bemerkung, der Schriftsteller könne sich geirrt haben und der Meinung gewesen sein, dass dieser Spruch dem A. T. entlehnt sei [5]). Später hielt es Hilgenfeld für wahrscheinlich, dass auch in dem Urtexte eine bei Citaten gebräuchliche Formel gestanden haben möchte; er wagte deshalb die Vermuthung, dass in dem Griechischen nicht καθὼς γέγραπται (wie geschrieben steht), sondern καθώς φησιν [ὁ Ἰησοῦς] (wie er [Jesus] sagt) gelesen worden sei, was der Uebersetzer verkehrt wiedergegeben habe [6]). Orelli dagegen war schon 1820 der Meinung [7]), dass der Briefschreiber an eine prophetische Stelle und wol an IV Esra 8: 3 gedacht hätte. Diesen Ver-

---

[1]) C. 4. [2]) Beiträge I: 28. [3]) Patr. Apost. p. 7.

[4]) Over het kanon gezag des N. Ts. Werken van het Haagsch Gen. 1834, S. 188, 189.

[5]) W. W. van Teylers godgel. gen. 1840, S. 139.

[6]) Die apostol. Väter (1853), S. 48.

[7]) Selecta Patrum, 1820, p. 5. — Der griechische Text ist für den Theil, der aus Cod. Sin. bekannt wurde, von Volkmar, Mon. ined. 1864 und in seinem ganzen Umfange unlängst von Hilgenfeld, Novum Test. extra Canonem receptum. Lips. 1866, herausgegeben worden.

muthungen wurde ein Ende gemacht, sobald mit dem Codex Sinaiticus auch der ganze griechische Text des nach Barnabas genannten Briefes an den Tag kam, und die verdächtigten Worte im Griechischen also gelesen wurden: προσέχομεν, μήποτε, ὡς γέγραπται, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ εὑρεθῶμεν (hüten wir uns, dass wir nicht etwa, wie geschrieben steht, viele Berufene, aber wenige Auserwählte erfunden werden). Tischendorf hält dies für eine Anführung aus Matthäus, auf welches Evangelium in diesem Briefe auch sonst noch, nach seiner Meinung, verwiesen wird. Schon das letztere ist ungenau und muss lauten: der Schreiber des nach Barnabas genannten Briefes bedient sich, ohne irgend einen Verfasser zu nennen, solcher Worte, die mit Stellen hauptsächlich bei Matthäus übereinstimmen. Jedoch, abgesehen von dieser Ungenauigkeit, ist es merkwürdig, zu vernehmen, wie innig Tischendorf sich über die gefundene Lesart „wie da geschrieben steht“ freut, als über einen deutlichen Beweis, dass schon von Barnabas eine Schrift des N. T. als kanonisch in gleichem Range mit den Schriften des A. T. angeführt werde [2]). Er fragt nicht, ob man annehmen, ja für möglich halten dürfe, dass, während selbst Justin nirgends Schriften des N. T. als „H. Schriften“ anführt, in einer Schrift wie der Barnabasbrief, die mindestens dreissig Jahre früher entstanden, eine evangelische Urkunde des Matthäus als kanonische Schrift vorkommen solle. Ebensowenig fragt er, ob des Briefes Verfasser bei dem Anführen dieser Worte überhaupt an das Matthäusevangelium dachte, und nicht, durch einen Gedächtnissfehler irre geführt, vielleicht meinen können, dass dieser Spruch (möge er denn auch dem Matthäus

---

[1]) S. 45.

[2]) S. 43: „Da trat nach providentieller Fügung aus dem Dunkel eines Klosterwinkels die älteste griechische Pergamenturkunde, die die Welt besitzt, ans Licht, und in ihrem wunderbar reichen Inhalt auch der Urtext des Barnabasbriefes, der es denn nun bestätigt, dass sein Urheber jene Matthäusstelle mit den Worten „wie geschrieben steht“ selbst eingeführt hat.“

entlehnt sein) in dem einen oder anderen kanonischen Buche des A. T. vorkomme, wie schon Orelli und Stuffken vermutheten. Solcher an und für sich sehr natürlichen Verwechslungen liefert das N. T. mehr als ein Beispiel. So wird bei Matthäus (XXVII: 9) dem Jeremia die Stelle Zach. XI: 13 und bei Marcus (I: 1) dem Jesaia durch einen Gedächtnissfehler zugeschrieben, was bei Maleachi (III: 1) vorkommt. Gleicherweise werden 1 Cor. II: 9 Worte, die nicht in dem A. T., sondern in der apokryphen Schrift „die Offenbarung des Elias" vorkommen [1]), und 1 Tim. V: 18 ein der Tradition entlehnter Spruch Jesu, als A. T. Schriftwort angeführt. Auch bei Justin sind dergleichen Verwechslungen zu finden: z. B. Dial. c. 14, wo er dem Hosea Zach. XII: 13 zuschreibt und Apol. I: 53, wo Jer. IX: 26 unter Jesaias Namen angeführt wird. Ebenso wird ein Wort, das Eph. IV: 26, mit einer Anführung aus Ps. IV: 5 verbunden, vorkommt, von Polycarp als „H. Schrift" angeführt [2]); doch nur in der lateinischen Uebersetzung. Solche Verwechslung war in dem hier vorliegenden Falle leicht möglich, sowohl wegen der sprüchwörtlichen Beschaffenheit des Satzes, Matth. XX: 16, der von Jesus wol nicht zuerst und nicht ausschliesslich wird gebraucht worden sein, als auch wegen des Umstandes, dass dieser Spruch, wiewol der Form nach dem Matthäus entlehnt, was den Sinn betrifft, wirklich in dem vierten Buche Esra [3]) gelesen wird; welches Buch eine Schrift vom Ende des ersten Jahrhunderts [4]) ist, die wegen ihres prophetischen Charakters für kanonisch galt und auch an anderen Stellen dieses Briefes als solche anerkannt wird [5]). Der Verfasser

[1]) Siehe Meyer, Commentar, a. a. O. und Bleek, Stud. u. Kritik, 1853, p. 330.

[2]) Ad Phil. c. 12.

[3]) VIII: 3, 41: „Nam multi creati sunt, pauci autem salvabuntur". Ed. Volkmar, p. 105.

[4]) Volkmar, Esdra Propheta, Handb. der Einl. in die Apokr. p. 337 ff.

[5]) Cap. 12, wo Esr. II: 51—III: 5 und III: 41, 42 als prophetische Schrift, in welcher der präexistirende Christus selbst spricht,

konnte also, selbst wenn er diesen Spruch der Form nach aus Matthäus entlehnte, sehr leicht glauben, dass die Worte, auch in der Form, darin sie ihm aus Matthäus vorschwebten, in dem Kanon des A. T. gefunden würden. An diese Möglichkeit hat Tischendorf noch nicht einmal gedacht; das scheint ihm so undenkbar, dass er in dem Zweifel, ob der Brief des Barnabas einen Kanon kenne, nichts anderes erblicken kann, als einen Beweis, bis zu welchen Verkehrtheiten die Gegnerschaft gegen das Alter unseres evangelischen Kanons den Menschen verleitet [1]). Tischendorf geht jedoch noch weiter. Denn nicht nur soll die Formel „wie geschrieben steht" beweisen, dass der Verfasser des Barnabasbriefes das Evangelium des Matthäus als kanonische Schrift angeführt habe, sondern auch, dass zur Zeit des Briefschreibers das ganze N. T., also auch die vier Evangelien als kanonische Schriften betrachtet wurden. „Haben wir", fragt er, „diesen Beweis für die Kanonicität auf Matthäus zu beschränken?" „Das müssen wir", lautet seine Antwort, „entschieden verneinen. Alle unsere Studien über die Geschichte des Kanons führen darauf, dass keine der N. T. Schriften vereinzelt und für sich allein zu kanonischem Ansehen gelangte [2])." Man traut seinen Augen kaum, wenn man einen namhaften Mann solche Erklärungen niederschreiben sieht. Wie? Es soll also nicht wahr sein, dass der Kanon des N. T. sich erst nach und nach gebildet habe, und dass zur Zeit Justins die Offenbarung des Johannes schon ein Ansehen hatte, das den übrigen Schriften des N. T., namentlich den Evangelien, noch nicht zuerkannt wurde? nicht wahr sein, dass ein grosser Theil der palästinensischen Christenheit sich lange Zeit einzig einer anonymen Schrift, welche die kirchlichen Schriftsteller mit dem Namen „Evangelium der Hebräer" oder Evangelium der Apostel bezeichnet, bedient hat? nicht

---

angeführt wird. Siehe Volkmar, Handb. II, p. 290, 291, und Hilgenfeld, Die Propheten Esra u. Daniel, p. 70.

[1]) A. a. O. S. 44. [2]) S. 46.

wahr sein, dass Justin und Hegesipp dem Paulus apostolisches Ansehen noch nicht zuerkennen, und dass Papias, der wahrscheinlich, wie wir nachweisen werden, ausser zwei Schriften von Matthäus und Marcus keine anderen Evangelien kannte, diesen beiden geringeren Werth, als der mündlichen Ueberlieferung beigelegt hat? Ist es Tischendorf denn entgangen, dass selbst von Schriftstellern, Uebersetzungen und Kanones aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts und später noch eine Anzahl Schriften des N. T., die sogenannten Antilegomena des Eusebius, noch nicht als „H. Schriften" betrachtet werden, und, dass die „Offenbarung" des Johannes, nachdem sie zuerst als göttliche Schrift anerkannt worden, später, da der Chiliasmus in Verfall gerieth, bei manchen ihr Ansehen verlor und selbst in den Kanon von Laodicea 364 nicht aufgenommen wurde, um endlich, erst nachdem der Chiliasmus durch eine geistige Auffassung unschädlich geworden, ihren alten Rang als apostolische Urkunde wieder einzunehmen? Soll es denn mit der Bildung des N. T. Canon anders zugegangen sein, als mit derjenigen des A. T., in der das Ansehen des Pentateuch zuerst, dann das der Schriften der Propheten anerkannt wurde, während man den übrigen Schriften erst noch später eine Stelle in dem Canon anwies, ja an der Kanonicität einiger dieser Schriften, wie des Predigers und des Buches Esther noch von den späteren Juden gezweifelt wurde [1])?

Als Ergebniss einer gründlicheren Untersuchung, als es Tischendorf gefallen hat, sie anzustellen, steht also trotz seiner apodiktischen Verketzerung fest:

1) Der sogenannte Brief des Barnabas kann höchstens für das Bestehen, aber nicht für die Kanonicität des Matthäusevangeliums, viel weniger für die des ganzen N. T. als Zeuge auftreten; also auch nicht für die des vierten Evangeliums.

---

[1]) A. Kuenen, Hist. Krit. onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van boeken des O. Vs. Th. III., S. 394 ff.

2) Der Schreiber desselben zeigt, dass er von der zuletzt erwähnten Schrift nicht die geringste Kenntniss hat, ausser man wolle, was selbst Tischendorf nicht zu behaupten gewagt hat, die Vergleichung der ehernen Schlange mit dem Kreuze [1]) für eine Anspielung auf Joh. III: 14 halten. Die typische Bedeutung der Schlange war nämlich schon sehr lange vor unserer Zeitrechnung bei den alexandrinischen Juden im Gebrauche [2]), während das bezeichnende „erhöht werden" in diesem Briefe mangelt. Auch weiss der Schreiber, da er der Verloosung der Kleider erwähnt, c. 6, noch nichts zu melden von dem Rocke ohne Naht, Joh. XIX: 23. Briefe des Paulus werden nicht angeführt und die Erinnerungen aus dessen Briefen sind alles andre, nur nicht zutreffend.

§. 4.
Papias.

Auch der phrygische Bischof (?) Papias von Hierapolis, ein Zeitgenosse des Polykarpus, † 167 [3]), wird von Tischendorf als Zeuge aufgerufen [4]). Nach Eusebius hat dieser Papias in seiner Schrift: Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις (Erklärung der Orakel des Herrn) versichert, er habe aus dem Munde des Presbyters Johannes vernommen, dass Marcus, der Dollmetscher des Petrus, die Worte und Thaten Jesu (τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα) aufgezeichnet habe, jedoch nicht in chronologischer Folge (οὐ τάξει), sondern so, wie er sich derselben aus dem mündlichen Vortrage des Petrus erinnerte (ὡς ἐμνημόνευσεν). Auch hat derselbe Papias in genanntem Werke erzählt, dass Matthäus die Worte des Herrn (τὰ λόγια) in hebräischer, d. i. syro-chaldäischer Sprache aufgeschrieben habe und dass ein jeder diese Schrift übersetzte, so gut er

[1]) C. 12. Καὶ πάλιν Μουσῆς ποιεῖ τύπον τοῦ Ἰησοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν παθεῖν καὶ αὐτοὶ ζωοποιήσει, ὃν δόξουσιν ἀπολωλεκέναι κτέ.

[2]) Buch der Weisheit XVI: 5, Philo, Leg. alleg. p. 1102.

[3]) Iren. c. haer. V: 33.

[4]) S. 50 ff.

konnte [1]). Aus dieser Angabe erhellt, dass Papias das griechisch geschriebene Matthäus-Evangelium, das später für kanonisch erklärt worden, nicht für ein Werk des Apostels Matthäus hielt, sondern als solches die hebräisch geschriebenen Logia ansah; mag er nun damit eine Spruchsammlung gemeint [2]), oder aus Missverständniss eine hebräische Bearbeitung des griechischen Matthäus-Evangeliums, die unter dem Namen: Hebräer-Evangelium von den Judenchristen Palästina's gebraucht wurde, für den ursprünglichen Matthäus gehalten haben [3]). Was davon richtig sei, untersuchen wir jetzt nicht. Hier genüge, wenn wir feststellen, dass Papias das jetzt vorhandene griechische und darum kanonische Evangelium des Matthäus nicht für ein ursprüngliches Werk dieses Apostels hielt und daher dieser Schrift auch nur bedingten Werth hat beimessen können. In Betreff der Schrift des Marcus mangelt jeder Anhalt, darum kann nicht sicher nachgewiesen werden, ob Papias von derjenigen handelt, die unter des Marcus Namen eine Stelle im Kanon erhalten hat. Die Schrift, die er bezeugt, hielt er für eine wol glaubwürdige, aber doch unvollständige Quelle (οὕτως ἕνια γράφας ὡς ἐμνημόνευσε) für die Kenntniss der Reden und Thaten des Herrn (πραχθέντα καὶ λεχθέντα). „Er schrieb jedoch", sagt der Presbyter bei Papias, „ohne Ordnung, wie er sich erinnerte." Eine solche Schrift konnte Papias wol nicht als inspirirte, göttliche Schrift dem Alten Testamente an Ansehen gleichstellen. Er dachte denn auch so wenig daran, die beiden Schriften für kanonisch zu halten, oder sie als „H. Schriften" zu betrachten, dass er im Gegentheil erklärte, die mündliche Ueberlieferung der Presbyter, die seine Zeitgenossen, stelle er als ein „lebendes und bleibendes Wort" (φωνῆ ζώσα καὶ μένουσα) über geschriebene Bücher (βιβλία) [4]).

---

[1]) H. E. III: 39.

[2]) S. A. Réville, Études critiques sur l'évangile selon St. Matthieu. Werken van het Haagsch Gen. 1862, p. 1—13.

[3]) G. W. Stemler, Godgel. Bydr. 1862, S. 806—812, 827.

[4]) Euseb. III: 39. Papias berichtet a. a. O. wie er Nachfrage

Ausser diesen beiden brauchte Papias, nach der Angabe des Eusebius, noch das sogenannte „Evangelium der Hebräer", von dem man nicht recht weiss, ob es, wie dies schon zu des Eusebius Zeiten geschah, von dem hebräischen Matthäus-Evangelium des Papias unterschieden wurde oder nicht. Ueber die beiden anderen Evangelien, des Lucas und Johannes, theilt Eusebius keine Nachrichten des Papias mit. Indessen das steht fest: dafern er sie gekannt und für apostolisch gehalten, hat er diesen Schriften ebenso wenig wie dem Matthäus- und Marcus-Evangelium das kanonische Ansehen Heiliger Schriften zuerkannt. Gleichwol bleibt die Frage: kannte Papias das Evangelium des Lucas?

Nehmen wir an, er habe es gekannt. Als eine Schrift aus dritter Hand (Luc. I: 1—4) konnte er es den beiden ersten Evangelien nicht gleich achten; denn deren erstes war von einem Apostel geschrieben und das zweite enthielt die Thaten und Worte Jesu so, wie sie aus dem Munde eines Apostels aufgezeichnet worden. Lucas dagegen stand als Berichterstatter höchstens mit dem Papias auf gleicher Stufe. Denn dieser Evangelist hat, grade wie Papias selbst, nur in ein Buch geordnet, was ihm nach sorgfältiger Prüfung dessen, was die Augenzeugen und Diener des Wortes überliefert hatten (παρέδοσαν), zuverlässig erschienen war. Bedenkt man ferner, dass Papias ein judenchristlicher, antipaulinischer Chiliast war, so leuchtet ein, dass er sich einer Schrift nicht mit Vorliebe werde bedient haben, die unter dem Einflusse Paulinischer Gedanken verfasst, gar manches enthielt, was mit seiner jüdisch-chiliastischen Denkweise durchaus nicht übereinstimmte (siehe Luc. XVII:

---

gehalten nach dem, was die Presbyter mittheilten über das, was Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Johannes oder Matthäus erzählt hätten und Aristion und der Presbyter Johannes, der zu seiner Zeit noch am Leben, noch immer erzählten von dem, was der Herr selber geboten hatte und giebt als Grund dieser mündlichen Nachfrage an: „denn ich habe geglaubt, dass ich aus Büchern nicht so viel Gewinn ziehen könne, als aus dem lebendigen und bleibenden Worte."

20, 21). Aus demselben Grunde wird er, in einer Zeit, da die judenchristliche Kirche noch immerdar mit Widerwillen wider Paulus erfüllt war, auch von dessen Schriften wol keinen Gebrauch gemacht haben; wie denn Eusebius aus des Papias Büchern gleichwie über Lucas, so auch über Paulus keine Nachricht mittheilt. Ebenso wenig berichtet Eusebius aus dem Papias etwas über das vierte Evangelium: er sagt wol, dass Papias Beweisstellen aus dem ersten Briefe des Johannes gebraucht habe; können wir uns aber auf dies Urtheil des Eusebius verlassen? Bedeutet dieser Bericht irgend etwas weiter, als dass Eusebius geglaubt hat, bei Papias Anführungen zu finden, die einige Aehnlichkeit mit Stellen dieses Briefes hätten? Wie können wir, die wir die Bücher des Papias nicht mehr besitzen, beurtheilen, ob die Stellen, auf die Eusebius zielte, wirklich dem Johannesbrief entlehnt waren? Wie ungewiss dies ist, wird bei der Betrachtung des Briefes des Polycarp näher klar werden. Nimmt man aber auch an, Papias habe diesen Brief gekannt, wie soll dann aus dem Berichte des Eusebius weiter folgen können, dass die namenlose Schrift, die dieser dem Johannes zuschrieb, auch von Papias für eine Schrift des Johannes gehalten worden? Ist es weiter wahrscheinlich, fragen wir, dass Papias, wenn er eine eigene Schrift dieses Apostels gekannt, u. a. auch grade nach dem, was Johannes, der Apostel, gelehrt, bei Presbytern nachgefragt, ja die Berichte zweiter Hand über das von dem Apostel selbst Geschriebene gestellt hätte? Man sage nicht: auch über Matthäus fragte er bei den Presbytern nach, obgleich er dessen Evangelium kannte; da grade der Umstand, dass er die ursprüngliche, hebräische Schrift dieses Apostels nicht besass, ihn veranlasste, nach mündlichen Ueberlieferungen sich umzusehen. Ferner: Eusebius hat aus den ältesten kirchlichen Schriftstellern Alles zusammengestellt, was daraus für den apostolischen Ursprung der Schriften des N. T. entnommen werden konnte; selbst Anführungen aus dem ersten Briefe des Johannes und dem ersten des Petrus,

die nach seiner Meinung bei Papias vorkamen, hielt er für belangreich genug, um sie anzumerken; ist es wahrscheinlich, dass er ein Zeugniss des Papias über das vierte Evangelium übergangen haben sollte, wenn er ein solches vorgefunden hätte? Erwägt man endlich noch, dass der phrygische Bischof in Uebereinstimmung mit dem Johannes der Offenbarung lehrte, nach Auferstehung der Todten werde Jesus ein tausendjähriges Reich stiften; dass er für diese Meinung sich auf das berief, was er durch die mündliche Ueberlieferung der Presbyter, u. a. auch über die Predigt des Johannes vernommen hatte; und hält man dagegen eine Schrift, wie das vierte Evangelium, welche diese Erwartung des wahren, apokalyptischen Johannes, dessen Buch er als ein Erzeugniss des Apostels hochschätzte [1]), bestritt, ja derselben den Boden unter den Füssen wegnahm: so ist es gradezu unwahrscheinlich, dass er eine solche Schrift für das Werk desselben Apostels gehalten haben sollte. Will man sagen: Papias war ein schwacher Kopf (σφόδρα μικρὸς τὸν νοῦν), so geschieht ihm Unrecht, wenn man dieses Urtheil des Eusebius bei Allem, was Papias geglaubt oder gelehrt hat, in Rechnung bringt, denn es bezieht sich nur auf seine chiliastischen Lehren, die Eusebius als thörichte Einbildungen verwirft. Es ergiebt sich hieraus: 1) dass Papias zwei Evangelien gekannt hat, wovon er das eine dem Apostel Matthäus, das andere dem Dolmetscher des Petrus: Marcus, zuschrieb; dass sie eins und dieselben gewesen seien mit den beiden ersten Evangelien unseres Kanons, kann jedoch nicht bewiesen werden; 2) dass er sich wahrscheinlich ebensowenig des Lucasevangeliums, als der Briefe des Paulus bedient hat; 3) dass er das vierte Evangelium entweder nicht gekannt hat, oder, wenn er es gekannt, dasselbe nicht für apostolisch gehalten haben kann; 4) dass er den Schriften des Neuen Testamentes, die er kannte, mögen es gewesen sein, welche es wollen, kanonisches Ansehen nicht beigemessen hat.

---

[1]) Andreae comm. in Apoc. b. Routh, Reliq. sacr. ed. 2, I, p. 15.

§. 5.

Hegesippus.

Die Schriften mancher judenchristlichen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, die bei der späteren Kirche, wahrscheinlich wegen ihres judenchristlichen Charakters, in Missachtung gerathen, sind verloren gegangen; zu diesen Schriftstellern gehört ausser Papias auch der Geschichtsschreiber Hegesippus. Aus Palästina gebürtig (πεπιστευκὼς ἐξ Ἑβραίων), kam er unter dem Episcopat des Anicetus (157—168) nach Rom [1]) und unternahm später verschiedene Reisen, um sich mit dem Zustande der christlichen Gemeinden bekannt zu machen. Unter dem Titel ὑπομνήματα (geschichtliche Denkwürdigkeiten) schrieb er ein Buch in fünf Theilen [2]). Nach der Angabe des Eusebius bediente er sich [3]) ebenso wie Papias des judenchristlichen „Evangeliums der Hebräer" und der nicht geschriebenen Ueberlieferung; auch legte er nach Eusebius [4]) dem sterbenden Jakobus das Gebet Jesu, das allein Luc. XXIII: 34 gefunden wird, in den Mund. Die ihm bekannten Schriften des N. T. heissen jedoch noch nicht „Heilige Schriften"; denn diese Bezeichnung gebraucht auch er nur vom A. T.[5]) Ebenso wie dem Papias gilt auch ihm die unfehlbare Ueberlieferung der apostolischen Predigt (ἀπλανὴς παράδοσις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος) als die wahre Regel (κανών) der Predigt des Heils. Wie sehr der alte judenchristliche Widerwille wider Paulus bei dem Manne, der Jakobus als den ersten der Apostel verehrte, noch fortdauerte, ersieht man aus einer Nachricht, die der Monophysit Stephanos Gobaras, bei Photius, seinen Hypomnemata entlehnt hat [6]). „Was Hegesipp, einem apostolischen Manne aus dem Alter-

[1]) Euseb. IV: 11.
[2]) Euseb. IV: 22.
[3]) A. a. O.
[4]) Euseb. II: 23.
[5]) Photius, Bibl. cod. 232 und Credner, Beiträge I, p. 51.
[6]) A. a. O.

thum, fehlt", sagt dieser, „weiss ich nicht, da er seine Worte (d. Paulus), die da lauten: „das Gute, das dem Gerechtfertigten bereitet ist, hat kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und ist nicht in eines Menschen Herz gekommen" (1 Cor. II: 9), für Tändelei erklärt und für eine Lüge gegen den Herrn, der gesagt hat: „Selig sind eure Augen, dass sie sehen und eure Ohren, dass sie hören (Matth. XIII: 16)." Der apostolische Mann (ἀνὴρ ἀρχαῖος, ἀποστολικός) will also von Paulus noch nichts wissen und wie aus der angeführten Stelle erhellt, erkennt er dessen Schriften nicht als apostolische an. Dass ferner der warme Verehrer des Jakobus und der heiligen Schaar (ἱερὸς χόρος) der Apostel [1]), das vierte Evangelium, in dem das Apostolat in den Hintergrund tritt, Petrus eine Stelle zweiten Ranges einnimmt, der von ihm so hochverehrte Jakobus, der Bruder des Herrn, als Ungläubiger gezeichnet und der Hebräer-Apostel Matthäus der Erwähnung nicht würdig erachtet wird [2]), dass er dies Evangelium, wenn es schon vorhanden war, nicht für ein Werk eines der Apostel gehalten haben kann, liegt, wie uns dünkt, auf der Hand. Sein Kanon war das Gesetz und die Propheten als „H. Schriften", und der Herr, nämlich die Worte des Herrn, so wie sie ihm aus dem Hebräer-Evangelium (Matthäus?), vielleicht auch aus Lucas oder durch die mündliche Ueberlieferung bekannt waren [3]).

§. 6.

Justinus.

Justinus († 160 oder 166), ein Palästinenser von Geburt, war früher heidnischer Philosoph, wurde aber zum Christenthum bekehrt. Von seinen Schriften sind einige zum Schaden der geschichtlichen Kenntniss der christlichen

---

[1]) Euseb. III: 32.

[2]) Meine Critiek op het Ev. n. Joh., S. 274—277, 405—408, 464.

[3]) Euseb. III: 22. Vergl. Credner, Geschichte des N. Test. Kanons, p. 33; Schwegler, Nach-apost. Zeitalt. I. p. 350; Hilgenfeld, Der Kanon, 1863, p. 29.

Kirche des zweiten Jahrhunderts verloren gegangen [1]). Von anerkannt ächten Schriften desselben sind uns erhalten: zwei Apologieen, von welchen die erste dem Antoninus Pius und seinem Mitregenten Marcus Aurelius, dem Philosophen, gewidmet ist, und ein Dialog mit dem Juden Tryphon. Als Quelle der mannigfaltigen Anführungen von Worten Jesu, die man bei ihm findet, nennt er ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων (Denkwürdigkeiten der Apostel) [2]), die ausser den Schriften des A. T. in den Versammlungen der Christen vorgelesen werden und „Evangelien" heissen. Justin bezeichnet die Apostel und Begleiter der Apostel als deren Verfasser; aber er meldet keine Namen. Die Vergleichung der Anführungen sowol mit dem Texte unserer Evangelien (wobei es nicht an Beispielen solcher Sprüche und Einzelheiten mangelt, die bei jedem der drei Synoptiker eigenthümlich vorkommen), wie mit der ausdrücklichen Erklärung, dass seine Quellen „Evangelien" geheissen, scheint zu beweisen, dass, was er „Denkwürdigkeiten der Apostel" nennt, nicht eine besondere Schrift, auch nicht eine Evangelienharmonie war, sondern dieselben Evangelien, die wir jetzt besitzen. Waren sie doch von verschiedenen Verfassern geschrieben [5]) und umfassten Einzelheiten, die, einander ausschliessend, nicht derselben Schrift entlehnt sein können. Dass die Anführungen nicht immer wörtlich sind, wird durch die Annahme, er führe aus dem Gedächtnisse an, sofort erklärt; und dieser Annahme macht die Herzählung einiger gleichmässigen Abweichungen in verschiedenen Stellen keine wesentliche Beschwerde; denn es ist in jeder Hinsicht natürlich, dass Stellen, die dem Gedächtnisse sicher, auch eine bestimmte Form annehmen [6]).

[1]) Apol. I: 26.

[2]) Dial. c. 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107.

[3]) Apol. I: 66, 67.

[4]) Dial. c. 88, 103; Apol. I: 33.

[5]) Dial. c. 103: „ἐν τοῖς ἀπομν. ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι."

[6]) Vergl. Stemler, Jaarb. v. wet. Theol., 1848. S. 3—77, 243—300, 454—480.

Ob er neben den synoptischen Evangelien noch ein anderes, vielleicht das Hebräerevangelium, oder ein Evangelium des Petrus [1]) gebraucht hat, worauf die Erwähnung einiger Besonderheiten, die in unseren Evangelien nicht vorkommen, hinweist; sodann, ob diese Einzelheiten, wie Stemler [2]) und Volkmar [3]) annehmen, für freie, nach Texten aus dem A. T. gebildete Compositionen gehalten werden müssen; das untersuchen wir hier nicht. Für unsere gegenwärtige Absicht genügt es, festzustellen, dass auch Justinus andere „H. Schriften" als die des A. T. nicht hatte und, gleich Hegesippus, keinen anderen Kanon, als diese Schriften und die Worte Jesu. Hatten für ihn diese Worte auch göttliches Ansehen, so war doch die Zeit noch nicht gekommen, in welcher man, um deren Echtheit festzustellen, für nothwendig erachtete, auch den Quellen, aus denen sie entlehnt waren, göttliches Ansehen zuzuerkennen. Diese Quellen nennt er nicht „H. Schriften" (γραφαί), sondern, vielleicht nach dem Vorbilde Xenophons, einfach „Denkwürdigkeiten". Auch wer der Verfasser gewesen, ist ihm deshalb gleichgiltig. Kannte er diese Schriften noch ohne Namen, wie sie ursprünglich ohne Ueberschriften ausgegeben worden, und wusste er etwa aus der Ueberlieferung nur soviel, dass sie von den Aposteln und deren Begleitern herrührten? Wie dem auch sei, sie galten ihm als zwar glaubwürdige, jedoch menschliche Denkmale, die von Jesu göttlichen Worten Zeugniss ablegten; nirgends wird der dogmatische Begriff des Kanons von ihm auf diese Schriften angewandt. Wenn dies in Betreff der Evangelien, die er gebraucht, der Fall war, so gilt es noch viel mehr von anderen Schriften des N. T., die Briefe des Paulus heissen. Hat er einige gekannt, was mir jedoch aus den Stellen, die von Kirchhofer und anderen als Anklänge angegeben werden, nicht eingeleuchtet hat; so führt er doch nirgends

---

[1]) C. 106, wo αὐτοῦ, wenn die Lesart richtig, auf Petrus geht.
[2]) Godgel. Bijdr., 1864. S. 738 ff.
[3]) Der Urspr. uns. Evang. S. 124.

ein Wort des Paulus an, um sich darauf als auf ein bewährendes Zeugniss zu berufen: er thut sogar des grossen Heidenapostels nicht einmal Erwähnung und schreibt die Ehre der Heidenmission, wie auch in dem „Hirten“ [1]) geschieht, ausschliesslich den Zwölfen zu [2]). Justins Denkart widerstreitet denn auch noch in mancher Hinsicht der des Paulus. Grade wie der Verfasser der Apokalypse verwirft er diejenigen, welche heidnisches Opferfleisch (εἰδωλόθυτα) essen, was Paulus als eine dem Glauben gleichgiltige Sache ansah, und wobei er nur nachgab, um die Schwachen nicht zu ärgern. Justin sagt von denen, die solche Dinge lehren, dass sie, obschon sie sich Bekenner Christi nenneten, Lehren der Irrgeister [3]) verkündigen. Dagegen ist er wie die ältesten Judenchristen dem Chiliasmus zugethan [4]) und beweist denselben mit Stellen aus den Propheten und der Offenbarung, dem einzigen Buche, dessen Verfasser er beim Namen nennt: „Johannes, einer der Apostel Christi“ [5]).

Bestand darnach in Justins Zeit noch kein Kanon des N. T., war vielleicht die Apokalypse die einzige Schrift, die er wie Papias wegen ihrer Form als göttlich anerkannte, so bleibt noch die wichtige Frage übrig, ob er das vierte Evangelium kannte und gebraucht hat. Wäre dies der Fall, so würde hieraus noch keineswegs folgen, dass er den Apostel Johannes, der die Offenbarung geschrieben, für dessen Verfasser gehalten; auch weiter nicht, dass dies Evangelium zu den „Denkwürdigkeiten der Apostel“ gehörte, die in Verbindung mit den Schriften der Propheten vorgelesen wurden; und endlich nicht, dass dies Evangelium, das Justin in Schriften aus den Jahren 149—155 [6])

---

[1]) Sim. IX: 27.

[2]) Apol. I: 39, c. 45, 49; Dial., c. 100, 110.

[3]) Dial., c. 35.

[4]) A. a. O. c. 81.

[5]) A. a. O. Auch Eusebius berief sich auf diese Stelle. H. E. IV: 13.

[6]) Volkmar, Theol. Jahrb. 1855, p. 282, 468.

angeführt hätte, früher als im Jahre 140 vorhanden gewesen sein muss. Nichts weist jedoch darauf hin, dass er das Evangelium gekannt habe; manches weit eher auf das Gegentheil. Dass er Jesus den Logos nennt, thut nichts zur Sache; denn da er früher Philosoph und mit den Lehren der alexandrinischen Weisheit bekannt war, hat er dieser seine Logoslehre entlehnen können: und dass er sie dem vierten Evangelium entlehnt habe, wird mehr als unwahrscheinlich, sobald man seine Aussprüche mit denen dieses Evangeliums vergleicht. Er nennt den Logos: Gottes eigenen Sohn (ἴδιος υἱὸς θεοῦ, ὁ μόνος κυρίως oder ἰδίως λεγόμενος υἱός), den eingeborenen (ὁ μονογενής), den erstgeborenen Gottes (ὁ πρωτότοκος oder auch πρωτόγονος θεοῦ), geboren (in metaphysischem Sinne) aus Gott, durch den Willen und Rath Gottes (γεννηθεὶς ἀπὸ τοῦ πατρός) und gebraucht selbst den metaphysischen Terminus der alexandrinischen Weisheit, γέννημα προβληθέν. Ferner ist ihm der Logos die höchste Kraft nach Gott dem Vater, die Weisheit desselben, die ihn hervorgebracht hat. Als solche war er vor (προϋπάρχειν πρό) allen Geschöpfen (ποιήματα) bei Gott (γέννημα προβληθὲν πρὸ τῶν ποιημάτων συνὼν τῷ πατρί), da Gott alle Dinge durch ihn schuf und ordnete (ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε). Später wurde der Logos Mensch (ἄνθρωπος γέγονε) durch die Jungfrau und indem sein menschliches Wesen sich entwickelte, wurde er Mann (ἀνδρωθεὶς λόγος) [1]). Schon vor seiner Menschwerdung war der Logos das Licht der griechischen Philosophen. Auch Socrates und Heraclit kannten Christus zum Theil; denn Christus ist der Logos, der in jedem Menschen (λόγος ἔμφυτος) als göttlicher Keim (σπέρμα παρὰ θεοῦ, λόγος θεῖος, σπερματικός) ist. Auch redete er vormals durch Salomo und die Propheten Israels: die Erscheinungen Gottes im A. T. waren ebenfalls Erscheinungen des Logos; er war die Herrlichkeit Gottes, die Schechina, der Engel des Bundes. Zu ihm sprach Gott: „Lasset uns Menschen

[1]) Dial., c. 102.

machen, nach unserem Bilde", und derselbe Logos bleibt auch nach dem Tode Jesu der Geist, der die Gemeinde zu einem Ganzen verbindet [1]). Wie vieles wird hier nicht dem Logos zugetheilt, das in dem Prologe des vierten Evangeliums nicht vorkommt; und das hat Justin also diesem Evangelium nicht entlehnen können! Man achte hiebei auch auf die alexandrinische Ausdrucksweise προβάλλεσθαι, προέρχεσθαι und προπηδᾶν, der zu Folge der Logos aus dem Wesen Gottes hervorging. Hatte er das Weitere anderswoher, warum denn nicht auch aus derselben Quelle, was er mit dem Prologe des vierten Evangeliums gemein hat? Sogar in Betreff des letzteren ist die Verschiedenheit zu gross, als dass er wahrscheinlicher Weise das Wenige, das er mit dem Prologe gemein hat, diesem entlehnt haben sollte. Bei Justin bedeutet das Ausgehen des Sohnes aus dem Vater: das Personwerden des Logos, vermittelst einer metaphysischen Zeugung aus dem Wesen Gottes; in dem vierten Evangelium wird mit dem Ausdruck: „ausgehen aus" und „von dem Vater" (XVI: 28) angedeutet, dass er aus dem Himmel auf die Erde kommt, um Mensch zu werden; und daher ist in dem Prologe, wenigstens I: 1 (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος) von einer metaphysischen Zeugung (γεννᾶσθαι) nicht die Rede. Nach Justin ist der Logos nicht nur der Bildner, sondern auch der Schöpfer aller Dinge; nach dem vierten Evangelisten ist er nur der Bildner des Stoffes, nach der alexandrinischen Formel πάντα, d. i. ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο (alle Dinge sind durch ihn geworden) [2]). Nach Justin wird der Logos Mensch, nach dem vierten Evangelisten Fleisch, welcher Unterschied in der That nicht gering ist [3]). Durchgehends ist die ganze Ausdrucksweise (Terminologie) eine andre, als in dem vierten Evangelium. Er gebraucht die Formeln σωματοποιεῖσθαι, σαρκοποιηθῆναι, ἄνθρωπος γέγονεν, während dagegen die Formel ὁ λόγος

[1]) Apol. I: 23, 32, 66; II: 6, 10, 13: Dial. c. 61, 62, 70, 98, 100, 102, 105, 127, 128.

[2]) Siehe meine Kritik des Evg. n. Joh., S. 87.

[3]) Ebendas., S. 99.

σάρξ ἐγένετο (Joh. I: 14) ihm ganz und gar fremd ist. Scheint er irgendwo die Menschwerdung des Logos durch die Jungfrau den „Denkwürdigkeiten“ zu entlehnen [1]), dann hat das Verweisen auf die Quelle augenscheinlich nur Bezug auf Jesu Geburt aus der Jungfrau [2]). Wenn man sie für sich betrachtet, tritt als die Quelle seiner Logoslehre die Philosophie seiner Zeit, nämlich die stoische und neuplatonisch-alexandrinische deutlich hervor. Dass ihre Anwendung auf Jesus wahr sei, stand für Justin aus dem A. T. fest; sie war überdies durch die Lehre von der Präexistenz und Menschwerdung des Sohnes Gottes in Col. I: 15, 1 Petr. I: 11, Hebr. I: 1 ff. dem Briefe des Clemens und „Hirten“ des Hermas vorbereitet. Auch beruft Justin, um die Lehre von dem vorweltlichen Sein des Herrn zu bekräftigen, sich nirgends auf irgend eine Stelle des vierten Evangeliums, in welcher Jesus sein eignes vorweltliches Sein und die Herabkunft aus dem Himmel ausspricht. Nirgends kommt bei Justin eine der charakteristischen Formeln vor, die Jesus im vierten Evangelium gebraucht, wie καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον, ὁ ἄνωθεν oder ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος, auf welche sich zu berufen, als auf Worte Jesu, die für ihn untrüglich, er nicht würde unterlassen haben, wenn er sie gekannt hätte.

[1]) Dial., c. 105.

[2]) Man lese die ganze Stelle bei Justin c. 105: „dass er (Jesus) der eingeborene des Vaters war, auf eine ganz besondere Weise, als Logos und Kraft, aus ihm geboren, und dass er später, wie wir aus den ἀπομνημονεύματα gelernt haben, Mensch geworden ist durch die Jungfrau, habe ich vorhin bewiesen“ (προεδήλωσα), (nämlich durch Stellen aus dem A. T. c. 100). Bezieht sich demnach auch das προεδήλοσα nicht, wie ich früher glaubte, auf das was Justin c. 100 von der Geburt Jesu aus der Magd gesagt hat, so glaubt doch Stemler, Godgel. bijdr. 1865, S. 93, mit Unrecht auch die Vorstellung, dass der Logos aus der Jungfrau Mensch geworden ist, habe Justin den ἀπομνημον. entlehnt. Jesus, dies stand bei ihm fest, auch durch das Ansehen des A. Ts., war der Logos, und lehrten nun die ἀπομν., dass dieser Jesus aus der Jungfrau geboren wurde, dann konnte Justin immerhin schreiben, dass derjenige, welcher der Logos war, später, laut den ἀπομν., aus der Jungfrau geboren wurde.

Kommt es darauf an, zu beweisen, dass Jesus der Logos ist, so beruft er sich auf prophetische Stellen des A. T. [1])

[1]) Dial. c. 62: ὡς ὁ λόγος διὰ Σαλόμωνος ἐδήλωσεν; Apol. I: 53, τίνι γὰρ ἄν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα, ὅτι πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ ἐστι καὶ αὐτὸς τὴν κρίσιν τοῦ παντὸς ἀνθρωπείου γένους ποιήσεται, εἰ μὴ μαρτύρια, πρὶν ἢ ἐλθεῖν αὐτὸν ἄνθρωπον γενόμενον, κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὕρομεν. Siehe ferner c. 59, 62—64. (Auf welchen Grund hin sollten wir einem gekreuzigten Menschen Glauben schenken [a]), der da sagt: dass er der erstgeborene des ungeborenen Gottes ist und dass er das Gericht über das ganze Menschengeschlecht vollziehen wird, wenn wir keine Zeugnisse vorfänden, die da, ehe er kam, über ihn verkündigt worden.) Stemler, Godgel. Bijdr. 1865, bl. 92, liest in diesem Abschnitte, dass, nach Justinus, Jesus in den ἀπομνημονεύματα sich selbst den erstgeborenen des ungeborenen Gottes genannt habe, und findet hierin einen neuen Beweis für die Bekanntschaft Justins mit dem vierten Evangelium. Aber nennt sich denn Jesus in diesem Evangelium irgendwo ὁ πρωτότοκος? Ist es nicht klar, dass, weil Jesus weder bei den Synoptikern noch im vierten Evangelium sich den: erstgeborenen Gottes genannt hat, Justin auf Erklärungen Jesu bei den Synoptikern, dahin lautend: er sei der Sohn Gottes, sein Augenmerk richtete, aber anstatt des echten, ursprünglichen Ausdrucks seine eigene Terminologie an dessen Stelle setzte? Erhellt das letztere nicht sonnenklar aus Dial. c. 100, wo Justin sagt, dass er in Uebereinstimmung mit dem, was in den ἀπομνημ. geschrieben, Jesus für den: „Sohn Gottes" halte, und darunter, auf Grund der Propheten verstanden hat (γενοήκαμεν), dass dieser vor den Geschöpfen vom Vater durch dessen Kraft und Willen ausgegangen sei? Mit nicht mehr Recht beruft Stemler sich auf Apol. I: 23, „damit erhelle, sagt Justin, dass dasjenige, was wir, von Christus und den Propheten unterwiesen, lehren, Wahrheit ist, und dass wir keinen Glauben verlangen (παραδεχθῆναι ἀξιοῦμεν), weil wir dasselbe sagten wie die (heidnischen) Schriftsteller (wovon in dem vorhergehenden Hauptstücke die Sprache war), sondern allein deshalb, weil wir die Wahrheit sagen; und (damit erhelle dass) allein Jesus Christus in eigentlichem Sinne aus Gott geboren ist, da er der Logos, der erstgeborene und die Kraft Gottes, und (damit erhelle), dass er durch seinen (Gottes) Willen Mensch geworden (Stemler schreibt hier: und ein), uns diese Dinge gelehrt hat zur Erneuerung und Erziehung des menschlichen Geschlechts, schicken wir uns an, den folgenden Beweis zu liefern"; worauf denn drei Beweise folgen, c. 24, 25, 26

[a]) Stemler übersetzt nicht richtig: „von einem gekreuzigten Menschen glauben."

Was jedoch Alles abschliesst, ist der Umstand, dass die Logoslehre von Justin durchgehends mit der Person Jesu, wie sie bei den Synoptikern erscheint, in Verbindung gebracht wird und nirgends mit dem Christus des vierten Evangeliums; und dies, obgleich Jesu Bild nach dem vierten Evangelium zu der Lehre von der Menschwerdung des Logos viel besser passt, als das Lebensbild des Herrn in den synoptischen Evangelien. Nach Justin wird der Logos in Betlehem geboren, aus dem Geschlechte Davids; nach dem vierten Evangelium, in dem die Christologie bereits weit über den jüdischen Messiasbegriff hinausragt, geschieht dies nicht [1]). Nach Justin wird er geboren aus der Jungfrau Maria, was der vierte Evangelist, der Maria's nicht einmal erwähnt, bei Seite schiebt, weil es in sein Logossystem nicht passt. Der Logos ist bei dem vierten Evangelisten nicht ein Jude, nicht der Sohn Davids, sondern Mensch; nicht der jüdische Messias, sondern der König der Wahrheit, der nach dem Geiste, aber nicht nach dem Fleische aus Gott geboren ist, da Stoffliches nicht aus dem Geiste entstehen kann. Bei Justin wächst der menschgewordene Logos wie alle anderen Menschen auf; er wird

---

und weiterhin von c. 30 an eine Beweisführung aus der Erfüllung der Weissagungen. Stemler scheint mir dazu die Worte: diese Dinge davon zu verstehen, dass Jesus als der Logos aus Gott geboren sei. Dies ist jedoch nicht der Fall. Dass Jesus nämlich so etwas von sich selbst bezeugt habe (ὅτι ταῦτα ἡμᾶς ἐδίδαξε), kann aus den Propheten nicht bewiesen werden, aber wohl, dass derjenige, der uns (ταῦτα) diese Dinge gelehrt hat (nämlich ὁπόσα λέγομεν μαθόντες παρὰ τοῦ χριστοῦ), der bereits vor seiner Menschwerdung vorhandene Logos war. Hierzu kommt, dass, wäre Justin überzeugt gewesen, Jesus habe sich selbst den Logos genannt, es unbegreiflich bleiben würde, wie er über den, der Jesus einfach für einen Sohn Josef's hielt, ein verhältnissmässig so mildes Urtheil hätte aussprechen können, wie man es Dial. c. 48 antrifft. Dies war nicht mehr möglich, nachdem die Lehre von der Präexistenz durch eigene Aussprüche Jesu gedeckt wurde. Solche Aussprüche kannte also Justin noch nicht. Der Grund, auf den er baute, war das Ansehen des A. T., worin er, ebenso wie Philo, seine eigenen Vorstellungen vorgebildet und geweissagt sah.

[1]) Siehe m. Kritik des Evg. nach Joh. S. 209.

aus dem Kinde ein Mann, macht Pflüge und Joche für seinen Vater, wird von Johannes getauft, lauter Einzelheiten, die als des Logos unwürdig von dem vierten Evangelisten übergangen werden [1]). Nach Justin beginnt Jesus zu lehren, nachdem Johannes mit Lehren und Taufen aufgehört hatte; nach dem vierten Evangelium fährt Johannes, auch nach dem Auftreten Jesu, mit seinem Werke noch fort [2]). Bei Justin wird der menschgewordene Logos von dem Teufel versucht, was der vierte Evangelist gleicherweise als ungereimt übergeht. Nach Justin setzt der Logos am 14. Nisan (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα) [3]) das Abendmahl ein, während der vierte Evangelist absichtlich die letzte Mahlzeit vom 14. auf den 13. verlegt und im Zusammenhange mit seiner Logosidee, Passahfeier und Abendmahl verschweigt. [4]). Justin meldet das Leiden in Gethsemane, selbst den Schweiss wie grosse Blutstropfen bei Lucas und die Bitte Jesu um Vorübergehen des Kelches, welches der vierte Evangelist, eines wie das andere, unerwähnt lässt, während er anstatt des Gebetes, dass der Kelch, wenn es möglich, an ihm vorübergehe, Jesu die Worte in den Mund legt: „Sollte ich den Kelch, den mir mein Vater gegeben hat, nicht trinken?“ [5]) In der Beschreibung des Verhörs vor Pilatus folgt Justin ebenfalls den Synoptikern und dessen, was nach dem vierten Evangelisten bei dieser Gelegenheit von Jesus und Pilatus gesprochen worden, erwähnt er mit keinem Worte [6]). Nach Justin klagt Jesus am Kreuze, Gott habe ihn verlassen; als des Logos unwürdig lässt der vierte Evangelist dies weg [7]). Mit den Synoptikern lehrt Justin, dass alle Jünger von Jesu abfielen und sich zerstreuten, und von dem Gegentheil, das aus

---

[1]) A. a. O. S. 195 ff.
[2]) A. a. O.
[3]) Dial. c. 111.
[4]) Siehe m. Kritik des Evang. nach Joh., S. 300—310.
[5]) A. a. O. S. 315—319.
[6]) A. a. O. S. 324—326.
[7]) A. a. O. S. 331—333.

Joh. XIX: 26 augenscheinlich, weiss er nichts. Kurzum, keine einzige Nachricht, die dem vierten Evangelium eigenthümlich, kommt bei Justin zur Sprache: weder Nikodemus noch die samaritanische Frau kommen irgendwo vor, und ebenso wenig etwas, das aus den Gesprächen, die Jesus mit diesen Personen geführt, entlehnt wäre. Es wird die Namensänderung des Simon von Justin nach Matthäus und Marcus erzählt, nicht nach dem vierten Evangelisten; die Tempelreinigung wird nach dem Einzuge in Jerusalem verlegt, nicht aber, wie von dem vierten Evangelisten, an den Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu; auch bei der Theilung der Kleider wird von dem ungenähten Rocke geschwiegen. Kein einziges Wunder aus dem vierten Evangelium scheint Justin zu kennen: weder das Wunder zu Cana, noch die Heilung des Krüppels zu Bethesda, noch die des Blindgeborenen, noch endlich die Auferweckung des Lazarus. Mit einem Worte, nach Justin ist der Logos in seiner menschlichen Erscheinung ganz und gar der synoptische Jesus und noch keineswegs der idealisirte, mit der Logosidee in Uebereinstimmung gebrachte Christus des vierten Evangeliums. Justin kann darum noch glauben, dass man Jesus als den Christus zu bekennen vermöge, auch wenn man ihn für nichts anderes halte, als für einen Menschen aus den Menschen [1]), das vierte Evangelium hingegen lässt seinen Christus sagen: „So ihr nicht glaubt, dass ich es (nämlich der Logos, Gottes eingeborener Sohn) sei, so werdet ihr sterben in euren Sünden“ [2]). Ist diese Verschiedenheit zu erklären, wenn man annimmt, Justin habe das vierte Evangelium als Schrift eines Apostels gekannt? Bei Justin erscheint der Logos noch einfach in der Gestalt des Christusbildes der Synoptiker, während die synoptische Darstellung Jesu für die Logosbetrachtung des vierten Evangelisten nicht länger brauchbar bleibt: dieser Umstand beweist, dass bei Justin die Lehre von der

[1]) Dial. c. 48.
[2]) Joh. VIII: 24.

Menschwerdung des Logos sich noch in einem früheren Entwickelungszustande befindet, als bei dem vierten Evangelisten. Hieraus nun ziehen wir den gültigen Schluss, dass das vierte Evangelium dem Justin gänzlich unbekannt war. Hätte er dasselbe als Schrift des Johannes gekannt, die bereits im Jahre 98 zu Ephesus, wo er genau bekannt war, auch sein Gespräch mit Tryphon hatte, herausgegeben worden; dann würde er das Evangelium gebraucht und grade wegen seiner Vorliebe für die Logoslehre sich zu Nutze gemacht haben. Hätte er dasselbe dagegen als untergeschobene Schrift gekannt, so würde er sich kraft der Verschiedenheit seiner Denkweise von der des vierten Evangelisten ebensosehr dagegen verwahrt haben, wie gegen Marcion. Weder das eine noch das andre ist der Fall. Justin hat also das vierte Evangelium nicht gekannt; und kannte er dasselbe nicht, so folgt hieraus weiter, dass diese Schrift (die, wenn sie echt wäre, aus dem ihm bekannten Ephesus herrühren müsste) zu seiner Zeit noch nicht kann dagewesen, geschweige schon mehr als 50 Jahre früher von dem grossen Apokalyptiker geschrieben sein.

Ueber all dieses hat der Herr Tischendorf tiefes Schweigen beobachtet. Hingegen erinnert er seine Leser daran [1]), dass Justin als Verfasser der „Denkwürdigkeiten" einmal die Apostel und dann wieder die Apostel und deren Begleiter nennt (ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστ. αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι), in der Meinung, dass damit die zwei Apostel: Matthäus und Johannes und die zwei Begleiter von Aposteln: Marcus und Lucas, bezeichnet würden. Aber waren denn Matthäus und Johannes die (οἱ) Apostel? Hatte Justin unsere vier Evangelisten im Auge, warum nennt er dann auch die Schriften des Marcus und Lucas „Denkwürdigkeiten der Apostel", da diese doch nicht Apostel waren? Beweist nicht der Name „Denkwürdigkeiten der Apostel", den Justin gewöhnlich seinen Quellen giebt, dass er nicht auf besondere,

[1]) S. 17.

ihm mit Namen bekannte Verfasser zielt, sondern sowol mit dieser, wie mit der ausführlicheren Bezeichnung „Denkwürdigkeiten der Apostel und deren Begleiter“ hat einfach andeuten wollen, dass die Berichte der Denkwürdigkeiten apostolischen Ursprungs seien, mit anderen Worten entweder von den Aposteln selbst oder von ihren Begleitern herrühren? Trug im christlichen Alterthume das mit Matthäus verwandte Hebräerevangelium nicht gleicherweise den Namen „Evangelium nach den Aposteln“ [1])? Mit welchem Rechte soll darum aus der Art und Weise, wie Justin die Berichte seiner „Denkwürdigkeiten“ von „den Aposteln und deren Begleitern“ ableitet, ein Beweis dafür entlehnt werden, dass zu den ἀπομνημονεύματα auch das Evangelium des Johannes gehörte? Ist es wol wahrscheinlich, dass Justin die Namen der Verfasser seiner Evangelien gekannt habe? In diesem Falle wäre es jedenfalls befremdlich, dass er sie nirgends nannte, da er doch Johannes als den Verfasser der „Offenbarung“ ausdrücklich anführt.

Für die wahrscheinliche Bekanntschaft Justins mit dem vierten Evangelium sollen, nach Tischendorf, ausser dem genannten Grunde, auch Stellen aus den Schriften des Justin sprechen, weil deren Uebereinstimmung mit Sprüchen, die in dem vierten Evangelium vorkommen, den Beweis liefere, dass er diese Schrift gelesen habe. Diese Stellen, die früher nach der Schätzung der Apologeten sehr zahlreich waren, werden von Tischendorf auf drei beschränkt. Justin schreibt nämlich [2]): „Als die Menschen glaubten, Johannes der Täufer wäre der Christus, rief dieser mit lauter Stimme: ich bin nicht der Christus, sondern die Stimme des Rufenden!“ Diese letzteren Worte

---

[1]) Origen. Hom. I in Luc.: „Ecclesia quatuor habet evangelia, haereses plurima, e quibus quoddam scribitur secundum Aegyptios, aliud juxte duodecim apostolos.“ Hieron. c. Pelagianos III: 2: „evangelium juxta Hebraeos, — quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos, sive, ut plerique autumant, juxta Matthaeum.“

[2]) Dial. c. 88.

werden nicht bei den Synoptikern, sondern allein Joh. I: 20, 23 dem Täufer in den Mund gelegt. Justin soll sie darum nach T. dem vierten Evangelium entlehnt haben. Wäre es ebenso bewiesen, dass Justin dieses Evangelium kannte, wie das Gegentheil erhellte, so läge es auf der Hand, dass man in diesen Worten eine Erinnerung an Joh. I: 20, 23 anzumerken habe. Nun aber drängt sich die Frage hervor: ist dieser Schluss, der aus der Gleichförmigkeit der beiden Stellen gezogen worden, gültig? Der erste Theil dessen, was Justin hier berichtet, ist, wie man sieht, aus Luc. III: 15 entlehnt. Bereits veränderte die Ueberlieferung die erste Erzählung des Lucas, dass das Volk bei sich überlegt habe, ob Johannes vielleicht der Christus sei, in eine Frage des Täufers: „wer glaubt ihr, dass ich bin?“ worauf denn Johannes selbst die Antwort gab: „ich bin (der Christus) nicht.“ Apg. XIII: 25. Was ist nun natürlicher, als dass die Worte: „ich bin es nicht“ später hinzugefügt wurden, was dann Johannes gut hiess; und wie lag es in diesem Falle so nahe, das bekannte Schriftwort Jes. XL: 3, das schon von den Synoptikern Matth. III: 3, Marc. I: 1, Luc. III: 4 auf ihn angewendet worden, den Täufer selbst aussprechen zu lassen! dazu bedurfte Justin wahrlich nicht des Vorgangs des vierten Evangelisten. Beide konnten, unabhängig von einander, unwillkürlich dazu kommen, ein Wort, das so allgemein auf Johannes angewandt wurde, diesem selbst in den Mund zu legen. Und Justin hat seinen Bericht in der That dem vierten Evangelium nicht entlehnt, sondern nur den Bericht des Lucas weiter ausgeführt; dies geht daraus deutlich hervor, dass er das angeführte Wort des Täufers nicht, wie der vierte Evangelist, mit der Gesandtschaft der Priester und Leviten aus Jerusalem, Joh. I: 19, sondern mit der Vermuthung des Volkes bei Lucas, Johannes sei der Christus, in Verbindung gebracht hat.

Noch grösseres Gewicht legt Tischendorf dem Umstande bei, dass mit Joh. III: 4, 5 die folgenden Worte bei Justin übereinstimmen (Apologie I. c. 61): „Der Christus

sagte, wenn ihr nicht wiedergeboren werdet, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen. Nun ist für jedweden klar, dass, die einmal geboren sind, unmöglich wieder in den Schooss ihrer Mütter eingehen können.“ Nichts ist deutlicher, sagt Tischendorf, als dass diese Worte bei Justin aus Johannes III: 3—5 entlehnt sind. Das ist ihm so gewiss, dass er von den Versuchen, diesen Beweis für die Bekanntschaft Justins mit dem vierten Evangelium zu entkräften, erklärt: „Mit dergleichen Kunststücken lässt sich freilich allenthalben der Geschichte ins Gesicht schlagen [1].“ Ob dieses Urtheil, in das auch Stemler einstimmt, gegründet ist, wird aus dem Folgenden hervorgehen.

1) Die angeführten Worte des Justin haben von einem Citat aus Joh. III: 4, 5 nichts an sich. Das doppelte ἀμήν (Joh.) hat Justin nicht. Für ἄνωθεν γεννηθῆναι (von oben geboren werden) (Joh.) schreibt er ἀναγεννηθῆναι (vgl. 1 Petr. I: 3); für ἐὰν μή τις γεννηθῇ (Joh.) ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε; für βασιλεία τοῦ θεοῦ (Joh.) βασιλεία τῶν οὐρανῶν [2]); für οὐ δύναται εἰσελθεῖν (Joh.) οὐ μὴ εἰσελθῆτε.

---

[1]) A. a. O. S. 16, 17.

[2]) Gestützt auf die älteste, (?) sinaitische Handschrift, behauptet Tischendorf jetzt, dass Joh. III: 5 βασιλείαν τῶν οὐρανῶν die richtige Lesart sei. Volkmar stimmt dem bei, S. 103; doch ist diese Lesart in hohem Grade unwahrscheinlich. Schon Deutero — Marcus und Lucas veränderten diesen für heiden-christliche Leser unverständlichen Ausdruck in βασιλεία τοῦ θεοῦ. Auch der vierte Evangelist hat, zufolge Sin. Joh. III: 3, βασ. τοῦ θεοῦ. Sollte derselbe, der noch weiter als seine Vorgänger und Paulus von dem Judenthum entfernt, die jüdische Ausdrucksweise (Terminologie) gänzlich vermeidet, im Widerspruch mit dem, was er selbst v. 3 geschrieben, hier eine Form gewählt haben, die allein dem Matthäus eigen ist? „Tischendorf beruft sich für diese Lesart, ausser auf Cod. Sin. noch auf andre, sehr alte griechische und lateinische Autoritäten“; er hat aber versäumt, dieselben zu nennen. Aus seiner 7. krit. Ausgabe des N. T. geht jedoch hervor, welche Zeugen er meinte. Es sind 2 Minuskeln des 11. und 12. Jahrhunderts, die epitome Clementina, Homil. Clem. c. 26, ein Doket bei Hippolyt, p. 267, Origenes, obschon nicht überall, ferner die „Constitutiones apostolicae“ und auch Justin. Dürfen, fragen wir, diese patristischen Erinnerungen, die theilweise, wie in den Clement.,

Sagt Justin ferner, es sei ungereimt, dass jemand in den Mutterschooss wieder eingehe, so ist dies gewiss seine eigene Ueberlegung und nicht eine Anführung dessen, was Nicodemus Jesu entgegnete. Ueberdies sind auch hier beinahe alle Worte anders, als im vierten Evangelium: μήτραι steht anstatt κοιλία (Joh.), τῶν τεκουσῶν anstatt τῆς μητρὸς αὐτοῦ (Joh.), ἅπαξ γεννωμένους anstatt γεννηθῆναι γέρων ὤν (Joh.), ἐμβῆναι anstatt εἰσελθεῖν (Joh.) Dieser Unterschied in der Form ist zu gross, als dass die Stelle auch nur für eine Anführung aus dem Gedächtnisse gelten könnte.

2) Viel grösser ist die Uebereinstimmung dieses Ausspruches Jesu, wie er bei Justin vorkommt, mit Matthäus XVIII: 3, wo derselbe Spruch, mit Ausnahme von ἀναγεννηθῆτε, wofür Matthäus στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, buchstäblich zu finden ist.

3) Derselbe Spruch kommt in derselben Form wie bei Justin auch in den Homilien des Clemens (160) [1]) vor; doch ist er hier vermehrt mit den Worten ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος nach ἀναγεννηθῆτε. Solche Uebereinstimmung lässt vermuthen, dass beide Schriftsteller, welche nicht von einander abhängig sind, diese Anführung einer gemeinsamen Quelle, die das Hebräer- oder Petrus-Evangelium zu sein scheint, entlehnt haben. Dies ist um so mehr wahrscheinlich, als auch Justin, grade

---

anderen Quellen, als unseren Evangelien entlehnt sein können, oder, wie bei Hippolyt, aus dem Gedächtniss angeführt werden, oder bei Origenes, und das noch nicht einmal beständig, in einer lateinischen Uebersetzung vorkommen, als alte griechische und lateinische Zeugen zur Feststellung des Textes des N. T. aufgerufen worden? Es bleiben dann allein die 2 Minuskeln und der Cod. Sin. übrig gegen die vielen anderen, vielleicht älteren Zeugen, wie der Cod. Vatican. Man befürchtet nicht ohne Grund, dass Tischendorf, aus Bewunderung einer von ihm selbst gefundenen Handschrift, derselben in seiner ed. 8 eine unerlaubte Herrschaft einräumen wird. Man sei deshalb so vorsichtig, auf Tischendorf's Ansehen sich nicht zu verlassen, sondern sehe bei dem Beurtheilen des Textes mehr als je mit eignen Augen!

[1]) Hom. XI: 26.

wie der Verfasser der Homilien, nicht von „einer Geburt aus Geist", gleich dem vierten Evangelisten, sondern von der christlichen Taufe als einer Wiedergeburt durch Wasser spricht; zudem stellt er, wie der Homilist, die Taufe dar als ein λουτρὸν ποιεῖσθαι ἐν τῷ ὕδατι ἐπ' ὀνόματος πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου.

4) Schon öfter ist von Erklärern bemerkt worden, dass der Missverstand des Nicodemus, Joh. III: 4, auf die Uebersetzung: „von oben" oder „aus der Höhe" geboren werden, V. 3, nicht wol passe; woraus einige, wie z. B. unser van Gilse [1]) den Schluss gezogen haben, dass ἄνωθεν γεννηθῆναι bedeute: „von neuem geboren werden", wie es auch von Vissering übersetzt worden. Hätte Jesus, sagt man, von einer Geburt von oben, d. h. aus Gott gesprochen, so wäre ein grobsinnlicher Missverstand, wie der des Nicodemus, ganz undenkbar; er ist es aber nicht, wenn man annimmt, dass Jesus von einer erneuten Geburt oder Wiedergeburt gesprochen habe. Wir geben zu, dass Vs. 4 auf Vs. 3 nicht gut passt, aber giebt dies ein Recht, das Wort ἄνωθεν = ἐκ τῶν ἄνω, Joh. VIII: 23, das nirgends, auch nicht Luc. I: 3 und Gal. IV: 9, „von neuem" bedeutet, noch auch nach der beständigen Bedeutung von ἄνω bedeuten kann (vergl. Joh. III: 31, wo es mit ἐκ τοῦ οὐρανοῦ und VIII: 23, wo es mit ἐκ τῶν ἄνω verwechselt wird), seiner wahren Bedeutung „von oben" (vergl. auch XIX: 11) zu berauben? Wenn man das Gewicht der geltend gemachten, logischen Bedenken oder das Recht der Grammatik nicht beeinträchtigen will; so kann die Schwierigkeit nicht anders gehoben werden, als durch die Annahme, dass dem Evangelisten anderswoher ein Ausspruch Jesu über die Wiedergeburt bekannt war, auf den ein Bedenken von der Art, wie Nicodemus es erhebt, und wie es vielleicht schon in der Quelle des Evangelisten zu lesen stand

[1]) Godgel. Bijdr. 1858, S. 625 f., und meine Bedenken dagegen in „De vrije wil", S. 276, Note 1.

oder bei dem mündlichen Unterrichte in den Zusammenkünften der Christen erhoben wurde, sehr wol passte: und dass er an diesen Ausspruch das Gespräch, das er Cap. III Jesu in den Mund legt, anknüpfte. Da jedoch der jüdische Begriff einer zweiten Geburt, von der man sprach, wann ein Heide Jude wurde, in ein Lehrgefüge nicht passte, darin die Menschen, unabhängig von ihrer fleischlichen Herkunft oder ihrer Beziehung zu dem Judenthume, nicht allein actu Kinder Gottes oder aus Gott Geborene werden, sondern schon von Haus aus potentiell sind (Joh. I: 13, VIII: 47) oder auch nicht sind (Joh. VIII: 23, 44, X: 26); so verändert der Evangelist das Wort „wiedergeboren werden", das er in seiner Quelle las, in „von oben", d. h. aus Gott oder aus Geist geboren werden; weil er sagen will, dass allein diejenigen, welche Anlage haben für das Göttliche, d. h. einen göttlichen Lebensanfang in sich tragen, mit andern Worten, diejenigen, welche aus Gott und aus der Wahrheit sind, die vom Vater Gezogenen, VI: 44, die Gottes Stimme hören, VIII: 47, in das Gottesreich eingehen werden, im Unterschiede von den Kindern des Teufels, VIII: 44, 47. Mit dieser Veränderung, die der Evangelist von seinem dogmatischen Standpunkte aus machte, wird der ursprüngliche Zusammenhang zwischen dem Gedanken in V. 3 und dem Einwurfe in V. 4 zerrissen [1]). Ist diese Bemerkung richtig, dann haben wir in dem Texte selbst von Joh. III: 3 den Beweis, dass der Verfasser sein Hauptthema einer anderen Quelle und in diesem Falle wahrscheinlich derselben wie Justin und der Homilist entlehnt hat.

Die dritte Stelle des Justin endlich, auf die sich Tischendorf beruft, ist Apol. I: 52, wo (vergl. Dial. c. 14) die Anführung aus Zach. XII: 10, ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, in derselben Form und mit der gleichen Abweichung von den LXX, wie Joh. XIX: 37 vorkommt. Auch hier sieht Tischendorf bei Justin einen Beweis der Abhängigkeit von

[1]) Vergl. Zeller, Theol. Jahrb. 1855, p. 138—140.

dem Texte des vierten Evangeliums. Aber war ihm denn unbekannt, dass schon die Apokalypse, die Justin kannte und als apostolische Schrift anerkannte, derselben verbesserten Uebersetzung folgt (I: 7)? Hätte Tischendorf gelesen, was Credner hierüber schon 1838 bemerkte, so würde er gesehen haben, dass acht HSS. der LXX die verkehrte Uebersetzung ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο, entstanden aus einer Verwechslung der ähnlichen Buchstaben ר und ך im hebräischen Texte (רקד, tanzen, für דקר, durchbohren), verändert haben in εἰς ὃν ἐξεκέντησαν; grade so haben auch Aquila, ein Zeitgenosse des Irenaeus (Haer. III: 24), und nach ihm Theodotion und Symmachus übersetzt [1]). Einer dieser Handschriften konnte wie Justin, so der Verfasser der Apokalypse und der vierte Evangelist ihre Anführung entlehnt haben, es sei denn, man wollte annehmen, dass Justin der Apokalypse seine verbesserte Lesart verdanke. In keinem Falle kann das vierte Evangelium hier Quelle sein; erklärt doch die Offenbarung a. a. O. und gleicherweise Justin die Stelle des Zacharia von der Wiederkunft Christi zum jüngsten Gericht; der vierte Evangelist, da er die sichtbare Wiederkunft Jesu auf den Wolken verwirft und allein von einem geistigen Kommen spricht, liest darin die Vorherverkündigung des Lanzenstichs, mit dem die Seite Jesu durchbohrt worden, eine Eigenthümlichkeit, von der Justin seinerseits nichts weiss. Wir stellen nach diesem allem schliesslich folgendes Ergebniss auf:

1) Die Bücher des N. T. haben in Justins Schätzung noch nicht kanonisches Ansehen und heissen nicht „Heilige Schriften" wie das A. T.

---

[1]) Wie schon in Justin's Zeit die Uebersetzung der LXX nach dem hebräischen Texte verbessert wurde, beweist die Uebersetzung von עַלְמָה, Jes. VII: 14, durch νεᾶνις, wo die LXX παρθένος hat (Dial. c. 71). Vergl. auch c. 68, wo Justin von jüdischen Lehrern spricht, „οἵτινες τολμῶσι λέγειν, τὴν ἐξήγησιν, ἣν ἐξηγήσαντο οἱ ἑβδομήκοντα, — μὴ εἶναι ἐν τισὶν ἀληθῆ; c. 71, μὴ συντεθειμένοι καλῶς ἐξηγεῖσθαι τὰ ὑπὸ τῶν — ἑβδ. πρεσβυτέρων, ἀλλ' αὐτοὶ ἐξηγεῖσθαι πειρῶνται."

2) Justin kannte unter dem Namen „Denkwürdigkeiten" unsere drei synoptischen Evangelien, denen er einen apostolischen Ursprung zuschreibt, ohne jedoch durchblicken zu lassen, dass ihm die Personen bekannt seien, unter deren Namen sie später in den Kanon aufgenommen wurden.

3) Wenn Justin Briefe des Paulus kannte, so schrieb er ihnen kein apostolisches Ansehen zu; vielleicht fährt er nach dem Vorgange der Judenchristen noch fort, den Apostel der Heiden absichtlich zu übergehen.

4) Das einzige Buch des N. T., das Justin mit Namen nennt und einem Apostel zuschreibt, ist die Offenbarung des Johannes.

5) Von einem Gebrauche des vierten Evangeliums giebt es bei Justin keine Spur. Im Gegentheil beweist seine ganze dogmatische Richtung und die Anwendung der Logoslehre auf den synoptischen Jesus, dass ihm die fernere Entwicklung und Anwendung dieser Lehre im vierten Evangelium noch vollständig fremd ist.

§. 7.
Polycarp.

Von diesem Schüler des Apostels Johannes [1]) dürfen wir erwarten, dass, sofern er in der Schule des Johannes erzogen wäre, der das vierte Evangelium geschrieben, er den Geist seines Meisters getreulich ausgedrückt haben würde. Es ist indessen bekannt, wie das Haupt der Presbyter in Smyrna [2]) noch 160 im Widerspruche mit dem Berichte des vierten Evangelisten, Joh. XIII: 1, XVIII: 28, XIX: 14 u. 31, gegen die Römer die Meinung vertheidigte, dass nach einer in Asien geltenden Ueberlieferung, die bis zu Johannes, dem Apostel, hinaufreiche [3]), das christliche

[1]) Iren. Haer. III: 3, 4. Euseb. V: 20.

[2]) Siehe die Ueberschrift des Briefes Πολ. καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι.

[3]) Iren. Haer. III: 3, 4. Euseb. H. E. IV: 14. Man sehe über diesen Passahstreit, in Verbindung mit dem Zeugnisse des vierten

Passah am vierzehnten Nisan gefeiert werden müsse. Polycarp gehörte also, gleich seinem Lehrer, dem historischen Johannes in Kleinasien, zu denen, die in Uebereinstimmung mit dem von Jesu selbst Matth. XXVI: 17 (vgl. Marc. XIV: 12 und Luc. XXII: 8) gegebenen Vorbilde das Passah feierten. Gegen dieses Feiern fester, heiliger Tage, wogegen schon Paulus sich erhoben, 1 Cor. V: 7, 8, Röm. XIV: 5, Gal. IV: 9—11, Col. II: 16, verwahrt sich auf seinem rein geistigen Standpunkte auch der vierte Evangelist, und zu dem Ende verlegt er selbst den Tag des letzten Mahles des Herrn auf den dreizehnten des Monats, woraus dann folgte, dass Jesus das Passah nicht gefeiert habe. Auf Grund jener echten Johannëischen Ueberlieferung, von der Polykarp als Zeitgenosse und Schüler des Apostels ein befugter Ueberbringer war, erklärten die Presbyter von Smyrna sich gegen die Meinung der Römer, dass die Feier nicht am vierzehnten, sondern am Tage der Auferstehung des Herrn stattfinden müsse. Polycarp vertheidigte also, nach dem Vorgange des Johannes, eine Meinung, die geradeswegs derjenigen des vierten Evangelisten widerspricht: deshalb hat er, wenn ihm auch des Johannes Schrift bekannt war, dieselbe nicht für ein Werk seines Lehrers halten können [1]).

Unter dem Namen desselben Polycarp besitzen wir einen Brief an die Gemeinde zu Philippi. Die Echtheit dieses Briefes ist jedoch einem grossen Verdachte ausgesetzt, da er c. VIII die Echtheit der Ignatiusbriefe unterstellt, welche, wie später erhellen wird, vielleicht ein halbes Jahrhundert nach dessen Sterbejahr, 115, entstanden sind [2]).

Evangelisten, S. 75, 465—470 in meinem Buche über das Evangelium nach Johannes, wie auch das Urtheil über die Auffassung Weitzel's a. a. O.

[1]) Nach Allem, was über den Passahstreit geschrieben worden, macht sich Tischendorf von diesem Grunde mit einem blossen Machtspruche los, indem er redet von den unglücklichen Versuchen aus der Observanz der Kleinasiaten, in der Passahfeier einen Widerspruch mit dem Johanneïschen Evang. abzuleiten, S. 67, 68.

[2]) Tischendorf spricht S. 12 auch von diesem Briefe, als ob in der Kritik noch gar nichts über ihn verhandelt worden wäre. Ohne

Da jedoch dieser Brief dem Irenaeus, dem Schüler des Polycarp, schon bekannt war und von ihm für echt gehalten wurde [1]), ist die Vermuthung Ritschl's [2]) und Volkmar's [3]), denen theilweise schon Dallaeus hierin vorausging, nicht unannehmbar; diese halten nämlich unter anderen verdächtigen Stücken dieses Briefes auch die Stellen, die sich auf Ignatius beziehen, im Anfange des 9. und 13. Kapitels, für Einschiebsel des im Uebrigen echten Briefes des Polycarp. In diesem Falle bleibt die Frage übrig, wann der echte Brief geschrieben worden. Volkmar weist mit triftigen Gründen nach [4]), dass derselbe die Blüthezeit der Gnosis des Marcion voraussetze. Polycarp eifert nämlich gegen falsche Brüder, die sich fälschlich Christen nennen, weil sie μεθοδεύοντες τὰ λόγια τοῦ κυρίου, die künftige Auferstehung und das Gericht leugnen. Dies letztere bezieht sich deutlich auf Marcion, der wirklich das eine und das andere leugnete [5]) und durch systematische Umdeutung

irgend auf die Bedenken einzugehen, die schon seit Dallaeus gegen den Brief erhoben werden, wagt er zu schreiben: „Das Schreiben des ersteren (Polykarpus) an die Philipper bald nach des Ignatius Tode (115) verfasst"! Volkmar sucht zu beweisen (Der Ursprung u. s. w., S. 40, 42, 44), dass Tischendorf die Aechtheit des Briefes an Polykarp im Widerspruch mit seiner eigenen Ueberzeugung annehme; da er nur die drei von Cureton herausgegebenen Briefe für echt halte, dieser Brief aber die Echtheit von mehr als drei Briefen voraussetzt. (Wir haben Euch die Briefe, die Ignatius an uns gerichtet, gesandt und alle die anderen Briefe, die wir besitzen.) Dies hat mir nicht so scheinen wollen und aus Tischendorf's Worten: „der vorzugsweise als ursprünglich anerkannten Textesrecension", S. 12, kann ich es nicht ableiten. Warum kann Tischendorf nicht die sieben Briefe gemeint haben? Befremdlich ist nur der Umstand, dass er von Allem, was Cureton, Bunsen, Weiss, Ritschl und Volkmar schon vor und nach 1859 zu Gunsten dieser syrischen Textgestalt gesagt haben, nichts erwähnt.

[1]) Haer. III: 3, 4.

[2]) Altkath. Kirche, ed. 2, 1860, Anhang.

[3]) Der Ursprung unserer Evangelien, p. 43 ff.

[4]) A. a. O.

[5]) Iren. Haer. I: 27, 3. Docet salutem solum animarum esse futuram; — corpus autem, quoniam a terra sit sumtum, impossibile

(dies bedeutet μεθοδεύειν) [1]) die Worte Jesu ihrer wahren Bedeutung beraubte [2]). Bemerkenswerth ist hiebei, dass, nach Irenaeus [3]), Polycarp, den Marcion „den Erstgeborenen des Satans" (πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ) genannt haben soll, und dass auch Polycarp, c. 7 dieses Briefes, hinsichtlich der erwähnten falschen Brüder, denselben Ausdruck benutzt. Ferner weiset u. a. auch auf Marcion und dergleichen Doketen der Streit gegen diejenigen, welche das Kommen Christi im Fleische leugnen, und in Verbindung damit das Leiden und Sterben Christi als lauter Schein auffassen [4]).

Hienach versetzt uns dieser Brief in eine Zeit, in der Marcion (138—150) seine Meinungen bereits bekannt gemacht hatte, also nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Früher kann der Brief auch deshalb nicht geschrieben sein, weil ein ermahnendes Schreiben des Polycarp an eine apostolisch-paulinische Gemeinde, wie dieser Brief, einen gewissen Grad kirchlichen Ansehens voraussetzt, zu dem Polycarp († 167) erst im letzten Abschnitte seines Lebens, als erster Presbyter zu Smyrna aufgestiegen sein kann; welches Ansehen ihn auch erst 160 zu Rom, im Passahstreit mit Anicet, als Vertreter Asiens auftreten liess. Endlich erinnert Volkmar an die schon früher von Schwegler (lies Hilgenfeld) [5]) gemachte Anmerkung, dass die Ermahnung „orate pro regibus" (bittet für die Könige [Kaiser]), für welche

---

esse participare salutem." S. auch Volkmar, Das Evg. Marcions, S. 166 u. Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über die Evv. Justin's, der Clem. Hom. u. Marcions, S. 431.

[1]) Tertull. nennt dies, c. Marc. IV: c. 43, „interpretando subvertere."

[2]) Tertull. c. 39, p. 353. Vergl. Hilgenfeld, Krit. Untersuchung., S. 431, und Volkmar, Das Evangelium Marcions, S. 166.

[3]) C. haer. III: 3, 4.

[4]) Tertull., De carne Christi. c. 2, „ne caro ejus probaretur" und Ignatius, Ad Smyrn. c. 2, „ἀπιστοί τινες λέγουσιν τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι." Dass Polycarp auch auf Basilides und Carpocrates gezielt haben sollte (Volkm., S. 45), kommt mir zweifelhaft vor.

[5]) Apost. Vät., S. 273.

der erste Petrusbrief, an den die Stelle erinnert [1]), „bittet für den König (Kaiser)“, hat, die gleichzeitige Regierung zweier Caesaren voraussetzt; und daher auf die Zeit des Antoninus Pius hinweist, der im Jahre 147 den Marcus Aurelius zum Mitregenten berief, oder noch besser [2]) auf die Zeit, da Marcus Aurelius, der i. J. 161 seinen angenommenen Sohn L. Verus zum zweiten Caesar oder Augustus ernannte, eine Jahrzahl, die noch innerhalb der Lebenszeit des Polycarp († 167) fällt. Das Datum des Briefes liegt also zwischen 147 und 167.

Zwar nicht in der Form von Anführungen, sondern in die Rede des Verfassers eingeflochten, kommen nun in diesem Briefe Worte des Paulus vor. Gal. VI: 7; Phil. 1, 27; 2 Tim. II: 12 (?); 1 Cor. VI: 9, 10 [3]); 2 Cor. V: 10 [4]); 1 Thess. V: 22 [5]); 1 Tim. VI: 7 (?) [6]); aus dem Briefe an die Epheser II: 8; VI: 11 [7]) und aus 1 Petr. I: 8, 13, 21; II: 12, 22, 24; III: 9 [8]). Paulus selbst wird zweimal als Verfasser des Briefes an die Philipper namentlich angeführt [9]); sofern die Stellen echt

[1]) 1. Petr. II: 17.

[2]) Hilgenfeld, Ap. Vät., p. 273, Note.

[3]) C. 5.

[4]) C. 6.

[5]) C. 2.

[6]) C. 4.

[7]) C. 1, 4.

[8]) C. 1, 2, 8, 10. Vergl. Euseb. III: 39. 2. Tim. I: 6, welche Stelle Hilgenfeld, Ap. Vät., S. 284, als Anführung geltend macht, kann ich nicht finden. Vielleicht ist es ein Druckfehler, wie auch Zeile 6 von oben, wo Rom 4 statt Rom 14 steht, oder eine Verwechselung, insofern Ignatius ad Eph. c. 2 gemeint sein möchte.

[9]) C. 11 u. 3. Παῦλος — ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς. Der Pluralis (vergl. c. 11, wo epistola steht) veranlasst nicht an mehr, als einen Brief zu denken, da ἐπιστολαί (Thuc. IV: 50, Euseb. VI: 5) wie auch epistolae im Lateinischen (Justinus Hist. I: c. 6 vergl. mit c. 5, XX: 5, XI: 12, XVII: 2 und Plinius, Ep. X: 5, 14, 15) zur Bezeichnung eines einzigen Briefes gebraucht wird. Siehe Cotelerius ad h. l., Note 8, p. 185 und Loman, Bijdragen ter inleiding op de Johanneïsche Schriften, p. 60. Dass „in epistolis“, Canon Murat, nicht hierher gehört, werde ich später nachweisen.

sind (?)[1]), ist dies in einem Schreiben an die Gemeinde zu Philippi ebenso natürlich, wie dass Clemens Romanus in seinem Briefe an die Corinther[2]) Paulus als Verfasser des ersten an diese Gemeinde gerichteten Briefes hervorhebt. Von einem kanonischen Ansehen dieser Briefe giebt es jedoch noch keine Spur. Man beruft sich wol für das Gegentheil auf c. 12 (lateinische Uebersetzung, da der Urtext hier mangelt): „ich hoffe, dass ihr wol unterwiesen seid in den H. Schriften", und auch die darauf folgenden Worte, wie in diesen Schriften (his scripturis) gesagt wird: „zürnet und sündiget nicht", und „die Sonne gehe nicht unter über eurem Zorne" (Eph. IV: 26); das soll beweisen, dass Polycarp den Brief an die Epheser unter die „H. Schriften" rechnete. Hiergegen ist jedoch anzumerken, dass, insofern die Uebersetzung dieser kritisch verdächtigen[3]) Worte richtig sein sollte, derselbe Fall, wie in dem nach Barnabas genannten Briefe, auch hier zu Tage treten würde: der Schreiber hätte geglaubt, dass dieser Spruch irgendwo im A. T. stände. Er konnte sich hierin um so eher irren, weil die erstere Anführung wirklich eine Schriftstelle des A. T. (Ps. IV: 5) ist. Jedoch ist es noch die Frage, ob die Uebersetzung treu und ob die Worte „sicut his Scripturis dictum" nicht etwa von der Hand des Uebersetzers herrühren. Credner[4]) hat diese Frage nicht ohne Grund aufgeworfen, da der Uebersetzer auch an einer anderen Stelle[5]) dieses Briefes ein Wort Jesu, Matth. V: 3; Luc. VI: 20, mit einem „sicut dictum est" eingeführt hat, das in dem erhaltenen, griechischen Texte dieser Stelle nicht gefunden wird.

Worte Jesu, die Polycarp anführt, sind: Matth. V: 3, 7, 10; VI: 14; VII: 1, 2[6]); Matth. VI: 13; XXVI:

---

[1]) Ritschl a. a. O., S. 588, 590.
[2]) C. 47.
[3]) Ritschl, S. 592.
[4]) Beitr. I, S. 21.
[5]) C. 2.
[6]) C. 2.

41 [1]); Matth. VI: 12, 14 [2]); vor allem auch wegen der historischen Beziehung von Matth. XXVI: 41 ist es wahrscheinlich, dass sie, wiewol aus dem Gedächtnisse, nach dem Matthäusevangelium, das zu jener Zeit die Hauptquelle war, vielleicht auch nach Lucas (Pol. 2., vgl. Luc. VI: 20) angeführt sind. Diese Quellen werden jedoch nicht erwähnt, viel weniger als „H. Schriften" betrachtet. Aus dem vierten Evangelium finden wir bei Polycarp nichts, was, wenn er es kannte, und gar als Schrift seines Lehrers, allerdings sonderbar und unerklärlich wäre. Desto mehr Gewicht legt Tischendorf auf die bekannte Stelle bei Polycarp, c. 7, deren Uebereinstimmung mit 1 Joh. IV: 2, 3 früher ganz allgemein die Vermuthung erweckte, dass der Verfasser diesen Brief, und wegen der Verwandtschaft dieses Briefes mit dem vierten Evangelium auch letztere Schrift gekannt und gebraucht habe. Wie unzuverlässig dieser Schluss ist, darin sich übrigens, wie wir behaupten, alles gegen die Bekanntschaft des Polycarp mit dem vierten Evangelium zuspitzt, das fällt in die Augen. Um recht urtheilen zu können, müssen wir die beiden Stellen Polyc. c. 7 und 1 Joh. IV: 2, 3 gewissenhaft mit einander vergleichen.

Polycarp schreibt:

Πᾶς γὰρ, ὅς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν.

1 Joh. IV: 2, 3:

Πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν. καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ ἀντιχρίστου. (A. Sin.)

Aus der Vergleichung beider Stellen erhellt, dass Polycarp nicht citirt und auch nicht wörtlich mit dem Briefschreiber übereinstimmt, sondern einen derartigen Spruch in einer von 1 Joh. IV: 2, 3 sehr abweichenden Form in

[1]) C. 7.
[2]) C. 6.

seine Rede einflicht. Die Uebereinstimmung beider Stellen braucht ebensowenig aus der Abhängigkeit des Polycarp von dem Johannesbriefe, als mit Volkmar [1]) aus der Abhängigkeit des Johannesbriefes von dem des Polycarp erklärt zu werden; sie kann die natürliche Folge davon sein, dass beide Verfasser Irrthümer, die sich auf „das Kommen Jesu im Fleische“ bezogen, bestritten: wie man aus Iren. Haer. I: 24, 4 ersehen kann, war deren gewöhnliche Formel: „non oportere confiteri (ὁμολογεῖν) eum qui est crucifixus“ und si quis confitetur (ὃς ἂν ὁμολογήσῃ) crucifixum, womit noch zu vergleichen Ignatius ad Smyrn. c. 5: τὸν κύριον βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον, oder zufolge c. 6: ἐν σαρκὶ πεπολιτεῦσθαι. Wenn Polycarp seine Worte dem Johannes entlehnt hat, warum hat er den Namen des grossen Apostels von Asien nicht genannt? Von noch grösserem Belange ist die Wahrnehmung, dass Polycarp a. a. O. über eine andere Art der Gnostiker spricht, als der Schreiber von 1 Joh. Polycarp bestreitet diejenigen, welche leugnen: „dass Jesus in Fleisch (ἐν σαρκί, d. i. bekleidet mit Fleisch, carne indutus) gekommen war“; also solche Doketen, die gleich Marcion verwarfen, dass Jesus einen menschlichen Körper von Fleisch und Blut gehabt habe. Der Verfasser des Briefes dagegen, 1 Joh. IV: 2, 3; vergl. II: 22 und V: 5, 6, richtet sein Auge auf andere Gnostiker. Er spricht nicht von Menschen, welche leugnen: „dass Jesus in Fleisch gekommen ist“, sondern von solchen, welche: „den in Fleisch gekommenen Jesus Christus“ (I. X. ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα) [2]) nicht bekennen (ὁμολογεῖν steht hier absolut, vgl. Matth. X: 32), d. h. als den Sohn Gottes anerkennen (S. V: 1). Von denselben Menschen heisst es II: 22: sie leugnen, dass Jesus (d. h. der in Fleisch gekommene) der Christus sei. In Uebereinstimmung damit sagt der Verfasser V: 5, dass Jesus, d. h. der in Fleisch

---

[1]) Der Urspr. uns. Evv., S. 48.

[2]) „Jesus Christus“ ist hier wie II: 1, V: 20. Ev. I: 17, XVII: 3, Eigenname = Jesus, I: 7, IV: 3, V: 1, 5.

gekommene, gewisslich der Sohn Gottes sei, und fährt dann also fort: „Dieser ist es (ist der Sohn Gottes), (nämlich) Jesus Christus (Eigenname = Jesus, Vs. 1 und 5; IV: 3), der gekommen ist in (ἐν) oder durch (διὰ) Wasser und Blut, und nicht allein durch das Wasser, sondern durch das Wasser und das Blut.“ Der Verfasser hat hier deutlich zwei Begebenheiten aus dem Leben Jesu im Auge: seine Taufe und seinen Kreuzestod [1]). Auf die letztere legt er den grössten Nachdruck; denn: „nicht durch das Wasser allein“, sagt er, „sondern durch das Wasser und das Blut.“ Er setzt also voraus, dass man wol annahm, der Sohn Gottes sei getauft worden, dagegen aber verwarf, dass er gekreuzigt worden. Hiergegen stellt nun der Schreiber seine Ueberzeugung auf, dass der nicht nur Getaufte, sondern auch Gekreuzigte der Sohn Gottes sei. Die Verwerfung dieses letzteren, sagt er IV: 3, kennzeichnet den Geist des Antichristen (τὸ τοῦ ἀντιχρίστου ἐστιν), von dem seine Leser II: 18 gehört hatten, dass er kommen würde [2]). Was leugneten demnach die Ketzer? Nicht, dass Jesus in Fleisch gekommen, sondern dass der in Fleisch gekommene Jesus der am Kreuze gestorbene Sohn Gottes wäre. Es waren nicht die Marcionitischen Doketen, gegen welche Polycarp stritt, sondern diejenigen, welche gleich den Basilidianern lehrten, dass der Christus der göttliche Verstand (ὁ νοῦς) sei, den sie in konkreter Form als ein himmlisches Wesen oder Aeon sich vorstellten, und dass dieser Aeon Christus sich mit einem Menschen, Jesus genannt, bei der Taufe vereinigt (ihr Epiphanienfest hatte denn auch namentlich auf des Herrn Taufe Bezug), aber bei dem Kreuzesleiden einen anderen heimlich an seine Stelle gebracht habe. Hieraus folgte, dass der Christus nicht

[1]) Von Taufe und Abendmahl kann hier nicht die Rede sein. Der Ausdruck „gekommen durch Blut“, bedeutet, so gekommen, dass er sein Blut vergoss an dem Kreuze. Ist dies so, dann muss auch „das Wasser“ auf einen Moment in Jesu persönlichem Leben Bezug haben.

[2]) Vergl. Hilgenfeld, Das Evangel. u. d. Briefe Johannis, S. 348 f.

gekreuzigt worden. Und es war also dieses System eine Verleugnung dessen, der durch Blut gekommen war, d. h. des Gekreuzigten [1]).

Es ist nun klar, dass der erste Brief, nach Johannes genannt, a. a. O. vor diesen und anderen derartigen Meinungen jener Zeit warnt. Der wahre Christus, lehrt er, erschien nicht allein bei der Taufe, er kam nicht allein in oder durch das Wasser, sondern auch in und durch Blut, d. h. er ist auch gekreuzigt; und dass dieser durch Blut Gekommene und an dem Kreuze Gestorbene nicht ein anderer, z. B. Simon von Cyrene, sondern der Sohn Gottes, der Christus selbst war, bezeugt der Geist, d. h. der heilige Geist in den Herzen der Gläubigen [2]). Der Unterschied zwischen der Ketzerei, vor welcher Polycarp a. a. O., und derjenigen, vor welcher der erste Johannesbrief warnt, läuft also hierauf hinaus: Polycarp bestreitet solche, welche verwerfen, „dass Jesus gekommen ist in Fleisch"; der erste

[1]) Clem. Alex. Strom. II: c. 8, I: c. 21, IV: c. 12. Excerpta ex scriptis Theodot., §. 16. Irenaeus, Haer. I: 24, 4, beschreibt die Christologie des Basilides also: „der ungeborene und namenlose Vater, das Verderben der Menschen anschauend, sandte seinen eingeborenen, den Nûs (den Verstand) und dieser war der Christus, um die Gläubigen von der Herrschaft der weltschöpferischen Mächte zu erlösen. Dieser Christus erschien als Mensch auf Erden, aber hat nicht gelitten und ist auch nicht gekreuzigt worden, denn er nahm die Gestalt des Simon von Cyrene an, so dass es sich für die Erlösten nicht schickt, den, der gekreuzigt ist, zu bekennen." (Lat. confiteri, wo vermuthlich ὁμολογεῖν, wie 1. Joh. IV: 2, 3, im Griechischen stand.) „Wer also", fährt Irenäus in seiner Beschreibung des Systems des Basilides fort, „den Gekreuzigten bekennt, ist noch Sklave und unter der Herrschaft der weltschöpferischen Mächte, die den Leib gemacht haben u. s. w." Vergl. Theodoret. Haer. fab. I: 2; Hippol. VII: 27 und Hilgenfeld, Das System des Gnostikers Basilides. Theol. Jahrb. XV. S. 86 ff. Eine derartige Lehre hatte vor ihm auch Cerinth gepredigt. Iren. I: 26.

[2]) Ueber die Unechtheit nicht nur der drei himmlischen, sondern auch der drei anderen Zeugen: der Geist, das Wasser und das Blut, siehe „meine Critiek op het Evang. naar Johannes", S. 171. Die hier oben gegebene Erklärung von Wasser und Blut ist verschieden von derjenigen, die ich am a. O. gab.

Brief nach Johannes solche, welche den Christus von Jesus loslösen [1]) und, obschon sie glaubten, dass der Christus bei der Taufe mit Jesus sich vereinigt habe, doch den in Fleisch gekommenen und in dem Fleische gekreuzigten Jesus nicht bekannten, mithin auch nicht glaubten, dass das Blut Jesu von jeder Sünde reinige, I: 7. Steht dieser Unterschied fest, spricht also Polycarp a. a. O. von anderen Irrlehren als der erste Johannesbrief, dann ist es auch darum nicht wahrscheinlich, dass der Satz des Polycarp diesem Briefe entlehnt sei. Man füge hier endlich noch hinzu, dass bei Polycarp, wie Volkmar richtig gesehen hat, das Wort ἀντίχριστος (Antichrist) ohne Artikel einfach bedeutet: „der ist kein Christ"; während in dem Briefe die Worte τὸ τοῦ ἀντιχρίστου (der Geist des Antichrists) ebenso wie II: 18 und wahrscheinlich mit Hinweisung auf die Apokalypse des Johannes, deutlich ein persönliches, apokalyptisches Wesen (ὁ ἀντικείμενος, 2 Thess. II: 4) bezeichnen.

Ist es nun wahrscheinlich, dass die Stelle bei Polycarp c. VII, abhängig sei von Johannes IV: 3, 3; so sei auch endlich noch gesagt, dass, wer nach all dem Angeführten doch entgegengesetzter Meinung bleiben möchte, zuerst noch auszumachen haben würde, ob eine Schrift wie der erste Johannesbrief von dem Evangelisten selber, und nicht vielmehr von einem späteren Geistesverwandten desselben herrühre [2]). Denn wiewol er in Form und Ausdrucksweise dem vierten Evangelium sprechend ähnlich ist, so ist doch in seiner Vorstellung sowol von dem Parakleten II: 1 (vgl. V: 6), wie von der Parusie (II: 18, 28) ein merklicher Unterschied von der Lehre des vierten Evangeliums; er enthält Vorstellungen, wie z. B. die von einem Antichrist, welche das Evangelium nicht hat; bei aller Uebereinstimmung in der Ausdrucksweise hat er manche eigenthümliche Aus-

[1]) Vergl. die Lesart ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν bei Socr. H. E. VII: 32; Iren. haer. III: 16, 8: Tert. c. Marc. V: 16 und Orig. in Matth. c. 65.

[2]) Auch hier geht es nicht an, sich mit Tischendorf durch den Machtspruch S. 13: „Beide Schriften müssen denselben Verfasser gehabt haben", von der Sache los zu machen.

drücke, wie „der Oberste dieser Welt“ und andere nicht; er schreibt ἁμαρτίας αἴρειν (Sünden wegnehmen), III: 5, wofür bei dem Evangelisten ἁμαρτίαν (Sünde) gefunden wird, I: 29; und über dies alles hat er eine bestimmt antignostisch-polemische Richtung, während das Evangelium sich in mehr versöhnlichem Geiste hören lässt. Sollten Evangelium und Brief nicht denselben Verfasser haben, so konnte Polycarp (was wir jedoch für unwahrscheinlich halten) dieser Schrift einige Worte entlehnen, ohne dass man irgend ein Recht hätte, daraus die Behauptung abzuleiten, er habe auch das vierte Evangelium gekannt.

Der Brief des Polycarp, des Schülers des Johannes, beweist also, ebenso wie alles, was wir sonst von Polycarp wissen, dass der Presbyter von Smyrna nicht diesen Brief und gewiss nicht das vierte Evangelium gekannt, daher auch nicht als Schrift seines Meisters Johannes anerkannt hat. Dies wird noch wahrscheinlicher, wenn man bedenkt, dass auch das „Martyrium Polycarpi“ [1]), das kurz nach dem Tode des Polycarp zu Smyrna geschrieben worden, nicht die mindeste Verwandtschaft mit den Schriften zeigt, die unter dem Namen „Evangelium und Briefe des Johannes“ in den späteren Kanon des N. T. aufgenommen worden sind.

§. 8.

Die sogenannten Briefe des Ignatius.

Unter dem Namen des Ignatius, der im Jahre 115 für die Sache Christi den Märtyrertod erlitt, giebt es fünfzehn Briefe, von denen die Kritik erst drei lateinische, darnach noch fünf andere für unecht erklärt hat, während sie in Betreff der übrigen sieben einem kürzeren Texte den Vorzug vor dem längeren gab [2]). In unseren Tagen wurde ein

[1]) Siehe darüber Hilgenfeld, Der Paschastreit der alten Kirche, S. 234 ff.

[2]) N. C. Kist, Archief voor kerkel. Geschied, Th. II, p. 7, 22, X: 54 ff., 103, 135, 141, 146; Rothe, Anfänge der christl. Kirche, S. 735 ff.; Arndt, Stud. u. Krit. 1839, 1; Uhlhorn, Zeitschr. f. hist.

noch kürzerer, syrischer Text von drei Briefen, nämlich an die Epheser, an die Römer und an Polycarp [1]) gefunden und 1845 von Cureton herausgegeben; dieser kürzere Text wird von Cureton, von Bunsen [2]), und unlängst auch von Volkmar, wiewol er sie dem Ignatius abspricht [3]), für die ursprüngliche Form dieser Schrift gehalten, von anderen aber mit mehr Recht für einen, zu praktischen Zwecken aus den sieben Briefen gemachten Klosterauszug erklärt [4]). Wie dies auch sei, die Kritik scheint ausgemacht zu haben, dass diese Briefe, die drei syrischen sowol, wie die sieben, nicht für von Ignatius selbst geschriebene Briefe gehalten werden können; und zwar theils, weil sie kirchliche Zustände voraussetzen, wie das Episcopat, die Blüthezeit späterer Doketen und Gnostiker, die Lehre von der Gottheit des Erlösers in patripassianischer Form, die vor 115 nicht bestanden, theils endlich auch, weil sie eine Märtyrerreise des Ignatius nach Rom melden, deren schon früher erkanntes [5]), ungeschichtliches Wesen durch Volkmar's nicht ungegründete Vermuthung um so wahrscheinlicher wird. Darnach scheint nämlich Ignatius nicht zu Rom auf Befehl des sanftmüthigen Trajan, sondern zu Antiochia selbst, in Folge eines am dreizehnten December 115 eingetretenen Erdbebens, als Opfer eines abergläubischen Volkswahns, am zwanzigsten December dieses Jahres im Amphitheater den wilden Thieren zur Beute überliefert worden zu sein [6]).

Theol. von Niedner, 1851, I, S. 1—65, II, S. 247—341; Real-Encyclop. Bd. VI, S. 626 ff.

[1]) In Herzog's Real-Encyclopädie, VI, S. 625 steht durch Verwechslung: Eph. Rom. Smyrn.

[2]) Die drei echten und die vier unechten Br. d. Ign. 1847.

[3]) Der Urspr. uns. Evv., S. 51.

[4]) Uhlhorn, Zeitschrift a. a. O., S. 7.

[5]) Siehe Baur, Urspr. des Episkopats, 1838, S. 147 ff. Die Ign. Briefe und ihr neuester Kritiker, 1848. Schwegler, Nach-ap. Zeitalt., II, S. 159 ff. Hilgenfeld, Apost. Väter, S. 210 ff. Réville, Le Lien, 1856, No. 18—22.

[6]) Handb. der Einl. in die Apocr. I, S. 121 f., 136. Der Urspr. uns. Evv., S. 52.

Diese Briefe, die erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts und vielleicht nicht vor 170 entstanden sind, würden deshalb, wenn sie auch die Schriften des N. T. als „H. Schriften“ betrachteten, für ein schon im Beginne des zweiten Jahrhunderts vorhandenes, kanonisches Ansehen dieser Schriften kein Zeugniss ablegen können. Was sie als Worte Jesu anführen und aus der evangelischen Ueberlieferung melden, macht den Gebrauch des Matthäus-Evangeliums in seiner jetzigen Form wahrscheinlich. Der Verfasser zeigt dies nicht allein dadurch, dass er Worte Jesu anführt, die bei Matthäus [1]) vorkommen, sondern auch durch seine Kenntniss der späteren Bestandtheile des Matthäusevangeliums: der übernatürlichen Geburt Jesu [2]), des von den Weisen aus Morgenland gesehenen Sternes [3]), der Antwort, die Jesus Matth. III: 15 dem Täufer giebt, und die erst später zu der mehr ursprünglichen Erzählung des Marcus hinzugefügt wurde, und der Sage Matth. XXVII: 52, 53 [4]). Ueberdies setzt er, Philad. c. 8, 9, das Bestehen einer geschriebenen Evangelienquelle und des Hebräerevangeliums voraus [5]). Ferner führt, was der evangelischen Geschichte entlehnt ist, den Namen εὐαγγέλιον (das Evangelium) a. a. O. c. 5; wo, wie es scheint, ein oder mehrere, geschriebene Evangelien von der Briefsammlung (ὁ ἀπόστολος, der Apostel) unterschieden werden, ohne dass daraus erhelle, diesen Schriften werde schon göttliches Ansehen zuerkannt. Im Gegentheil, es ist wahrscheinlich, dass der Verfasser, der das Evangelium nicht wie die judenchristliche Theologie auf Beweisstellen aus dem A. T. baute [6]), sondern um seiner inneren Wahrheit willen an-

[1]) Ad Polyc. c. 2 (Matth. X: 16), Ad Eph. c. 14 (Matth. XII: 33), Ad Trall. c. 11, Ad Philad. c. 9 (Matth. XV: 13), Ad Smyrn. c. 6 (Matth. XIX: 12), Ad Rom. c. 7 (Matth. XVI: 26).

[2]) Ad Eph. c. 18, 19, Ad Trall. c. 9, Ad Smyrn. c. 1.

[3]) Ad Eph. c. 9.

[4]) Ad Magnes. c. 11.

[5]) Ad Smyrn. c. 3.

[6]) Ad Philad. c. 8. Vergl. Credner, Beiträge I: 15 ff. Stuffken a. a. O., S. 111, 139. Hilgenfeld. Apost. Väter, S. 236. Holwerda,

nahm, der Theorie von dessen göttlichem Ansehen, die später auf das N. T. übertragen wurde, keinen Glauben beigemessen haben würde. Von einem Gebrauche des vierten Evangeliums dagegen finde ich, im Widerspruche mit dem Zugeständnisse, das hierin von Hilgenfeld [1]) und Volkmar [2]) der apologetischen Kritik gemacht worden, keine deutlichen Spuren. 1) Obgleich der Verfasser das vorweltliche Sein Jesu auf dem Standpunkte höherer Speculation erkennt [3]), so bedient er sich doch stets der Vorstellungen der Synoptiker, besonders des Matthäus, anstatt sich, wie es für seinen entschieden ausgesprochenen, anti-judaistischen Standpunkt so nahe gelegen hätte, an die Logoslehre des vierten Evangeliums anzuschliessen. 2) In der Erzählung der Salbung zu Bethanien [4]) folgt er dem Matthäus und nicht dem vierten Evangelisten; er schweigt von Thomas auch da, wo er zur Bestreitung der Doketen sich auf das Anerbieten des auferstandenen Jesus, dass man ihn betasten [5]) möge, beruft und schliesst sich hiebei deutlich derselben oder einer ähnlichen Quelle an, welcher auch der vierte Evangelist die Hauptzüge seines Berichtes über Thomas entlehnt hat, nämlich an Lucas XXIV: 39 oder an das Hebräerevangelium [6]). 3) Die Uebereinstimmung zwischen manchen Stellen in den Ignatianischen Briefen mit Aussprüchen des vierten Evangeliums, auf die man hindeutet, ist nur scheinbar. Er spricht wol oft vom christlichen Leben unter dem Bilde des „lebendigen Wassers“ [7]), von dem Fleische Jesu Christi, als von „einem Brote Gottes, einem himmlischen

Jaarb. v. Wet. Theol. 1855, S. 113 und meine Leer der Hervormde Kerk u. s. w. 4. Aufl., I, S. 171.

[1]) Der Kanon, S. 31, früher urtheilte er anders. Apost. Väter, S. 279 ff.

[2]) Der Ursp. uns. Evv., S. 51.

[3]) Ad Magn. c. 6. Ad Polyc. c. 3.

[4]) Ad Ephes. 17.

[5]) Ad Smyrn. c. 3.

[6]) Vergl. Hieron. Praef. ad libr. XVIII. Comm. in Jes. opp. IV: p. 770. De vir. ill. c. 16.

[7]) Ad Rom. c. 7.

Brote, einem Brote des Lebens", wünscht sich als „Trank" das „Blut Jesu", und nennt dies das ewige Leben [1]); aber schon die Ausdrücke πῶμα θεοῦ (Trank Gottes), wofür Joh. VI: 55 πόσις steht, ἀένναος ζωή (ewiges Leben) anstatt ζωὴ αἰώνιος, sprechen nicht für, sondern weit eher gegen besondere Vertrautheit mit dem vierten Evangelium; dazu ist die Beschreibung Jesu als des Sohnes Gottes, „geboren aus dem Stamme Davids und aus Abraham", alles andre nur nicht Johannëisch. Wir finden hier den Anfang einer spekulativ-mystischen Auffassung der Worte Jesu bei dem Abendmahle, die schon von Paulus vorbereitet war und bei dem vierten Evangelisten in eine spätere Entwicklungsgestalt eintritt. Wenn es sonst noch heisst [2]), dass der Geist, da er göttlichen Ursprungs, sich nicht irre leiten lasse, „weil er weiss, von wannen er kommt und wo er hingeht", so ist die Uebereinstimmung mit Joh. III: 8 so gering, dass der vierte Evangelist von dem „Winde", Pseudo-Ignatius von „Gottes Geist" spricht, und der Evangelist unter dem Bilde des Windes den Geist als eine Wirkung darstellt, von der „man nicht weiss, von wannen sie kommt und wo sie hingeht", während der Verfasser der Briefe das Gegentheil erklärt. Auch der Ausdruck, dass Jesus „die Thüre" [3]) sei, kann eine Erinnerung an Worte des vierten Evangeliums nicht sein, da Jesus allda die Thüre ist zu dem Schafstalle, Joh. X: 1, 7, 9, in den Briefen dagegen: „die Thüre zu dem Vater, durch die Abraham, Isaac und Jacob, die Propheten und Apostel hineingehen." Alledem gegenüber, das seit langem angemerkt ist, finden wir in Tischendorf's jüngster Schrift noch immer die Voraussetzung, dass die Briefe des Ignatius echt, die Märtyrerreise nach Rom geschichtlich und sogar die Versicherung, dass es in den Briefen nicht nur Stellen gebe, die dem Matthäus, sondern auch solche, die dem Johannes entlehnt

---

[1]) C. 7. Vergl. Ad Smyrn. c. 7.
[2]) Ad Philad. c. 7.
[3]) C. 9.

seien. Nur Schade, dass, so man auch dem letzteren zustimmte, der Gebrauch des vierten Evangeliums ohne Nennung seines Verfassers noch immer dafür keinen Beweis liefern würde, dass nach dem Verfasser der Briefe, der Apostel Johannes es geschrieben habe!

Indem er den Apostel mit Namen anführt, erwähnt der Verfasser in seinem Briefe an die Epheser [1]): Briefe des Paulus. Auch spielt er deutlich auf 1 Cor. I: 28 [2]) an; weniger sicher sind die Erinnerungen an 1 Thess. V: 17 [3]); Römer I: 4 [4]); Eph. V: 2 [5]); Eph. VI: 13—17 [6]); Phil. I: 21—23 [7]); 2 Tim. I: 16—18 [8]). Dass er jedoch, von dem Paulus zuerkannten Epheserbriefe schweigend, an die Epheser [9]) schreibt, der Apostel gedenke ihrer in jedem Briefe (ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ), macht es zweifelhaft, ob der Verfasser diesen Brief schon als Paulinische Schrift kannte.

§. 9.

Die Homilien des Clemens.

Auch diese Schrift rechnen wir zu der kirchlichen Literatur, die von der Mitte des zweiten Jahrhunderts bis 170 entstand [10]).

---

[1]) C. 12.
[2]) Ad Eph. c. 18.
[3]) Ad Polyc. c. 1.
[4]) Ad Smyrn. c. 1. Ad Eph. 18.
[5]) Ad Eph. c. 1.
[6]) Ibid. c. 6.
[7]) Ad Rom. c. 6.
[8]) Ad Eph. c. 2.
[9]) Ad Eph. c. 12.
[10]) Ueber die Priorität entweder dieser Schrift oder der „Recognitiones", die ebenfalls unter Clemens Namen gehen, wird jetzt verschieden gedacht. Siehe Credner, Beitr. I, S. 415, Schliemann, Die Clement. Recogn., eine Ueberarbeitung der Clementt., 1843, S. 68—72, Schwegler, Nach-apost. Zeitalter, 1846, I, S. 364 ff., Uhlhorn, Die Homil. u. Recogn., S. 343 ff., die der Homilien Priorität vertheidigen und dagegen Hilgenfeld, Die Clem. Recogn. u. Homil. nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt, 1848, Krit. Untersuch. über d. Evv.

Schwegler [1]) hat schon dargethan, dass, ungeachtet einiger Eigenthümlichkeiten, die sie auszeichnen, wie die Verwerfung des Mosaischen Ursprungs des Pentateuchs und einige Verwandtschaft mit gnostischen Ideen, diese Schrift, welche einer Zeit angehört, in der die katholische Einheit in christlichen Dogmen noch nicht feststand, den Geist eines grossen Theils der Kirche ausdrückt. Wiewol die spätere katholische Kirche den veredelten Ebionitismus des Verfassers, ebenso wie manche andere Meinungen, z. B. des Justin, verlassen hat, gehörte derselbe zu seiner Zeit hauptsächlich in Rom doch mit zu den Erscheinungen, welche den Geist der Zeit ausdrückten. Auch später noch genoss diese Schrift in der Kirche eines verhältnissmässigen Ansehens, da der Verfasser der nicht lange nach Athanasius verfertigten „Synopsis S. Scripturae" sie unter die „Antilegomena" aufnimmt und von den „libri nothi et reprobi" unterscheidet, während der Geschichtschreiber Nicephorus Callisti (1320), Hist. Eccl. lib. III. c. 18: τὰ νῦν παρ' ἡμῖν Κλημέντια ὀνομαζόμενα nennt εὐπαράδεκτα τῇ ἐκκλησίᾳ [2]). Mit ebensowenig Recht, als man z. B. Papias und Justin wegen ihres Chiliasmus zu Sectirern machen darf, weil ihr Chiliasmus, obschon er später verlassen und von Eusebius als Unverstand verschrieen wurde (Papias heisst allein deswegen σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν) [3]), zu ihrer Zeit herrschende

Justin's u. s. w. 1850, S. 370, Theol. Jahrb. 1850, I, S. 63—92, Ritschl, Entstehung der Altkathol. Kirche, 1850, S. 153 und Volkmar, Der Urspr. uns. Evv., S. 63, 137, die der Recognitionen Priorität festhalten. Wir können diese Frage bei unserer gegenwärtigen Untersuchung unentschieden lassen, weil die Anführungen in den „Recognitiones", die nur auf Matthäus und Lucas Bezug haben, lediglich in einer lateinischen Uebersetzung des Rufin (402) auf uns gekommen sind, so dass es nicht gewiss ist, inwiefern der Uebersetzer auf die Gestalt derselben Einfluss geübt hat. Ueber Recogn. VI: 9 vergl. mit Joh. III: 3, siehe oben S. 33—37, über Recogn. II: 48 vergl. mit Joh. V: 23 und Recogn. V: 12 vergl. mit Joh. VIII: 34. Hilgenfeld, Krit. Unters., S. 374.

[1]) Nach-apost. Zeitalter, I, S. 363 f.

[2]) Cotelerius, Patr. apost., I, p. 599. Schliemann, p. 103, 127.

[3]) H. E. III: 39.

Meinung war, darf man den Homilien den Charakter einer kirchlichen Schrift absprechen. Die Vorliebe des Verfassers für Petrus und seine Bekämpfung des Paulus, den er in der Person des Simon Magus bestreitet, verrathen nicht eine vereinzelte, persönliche Meinung, sondern sind noch ganz und gar in dieser Zeit zu Hause. Auch Hegesipp, Papias und Justin zeigen wenig Neigung, den Apostel der Heiden zu beschützen. Werden sie deshalb von ihren Zeitgenossen der Ketzerei beschuldigt? Die Homilien liefern den Beweis, dass in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, in der Gemeinde zu Rom der Widerwille der Judenchristen gegen Paulus noch nicht überwunden war.

Dass also zu der Zeit, da dies Buch geschrieben worden, von einem Kanon des N. T. noch keine Rede gewesen, bedarf keines Beweises. Wie wir schon anmerkten, hat der Verfasser selbst in Beziehung auf das A. T. unkanonische Vorstellungen. Als ein Vertreter eines in mancher Hinsicht schon entwickelten Judenchristenthums, den Paulus noch als einen Feind der Wahrheit betrachten konnte und ihm hauptsächlich sein Benehmen zu Antiochia Gal. II verwies [1]); damals können in dem judenchristlichen Rom die Briefe des Paulus, die noch Justin nicht beachtet, noch kein kanonisches Ansehen gehabt haben.

Die Aussprüche Jesu haben wie für Justin, so auch für den Homilisten Geltung. Welchen Quellen er sie entlehnt hat, sagt er nirgends; was wiederum ein Beweis ist, dass damals noch kein Grund vorhanden war, die Geltung der Worte Jesu durch ein unfehlbares Schriftansehen zu decken. Aus den von Credner [2]) und Hilgenfeld [3]) gesammelten Anführungen scheint zu erhellen, dass er hauptsächlich nach Matthäus, zuweilen nach Lucas und Marcus anführt, obschon manchmal nach einer, von dem gegenwärtigen Texte abweichenden Ausgabe. Hierzu gehört u. a.

---

[1]) Hom. XVII: 19.
[2]) Beitr. I, S. 284 f.
[3]) Krit. Unters. über die Evv. Justin's etc., S. 307 ff.

eine Anführung Hom. III: 55, XIX: 2, wo die Rede über den Eid, Matth. V: 37, sich mehr an Jacobi V: 12 annähert, als an den Text des Matthäus. Bedeutsam ist auch, wie an verschiedenen Stellen der Homilien, abweichend von dem Texte der Synoptiker, Matth. XI: 27 und Lucas X: 22 anstatt ἐπιγιν. und γινώσκει, gerade wie bei Justin, Apol. I: 63 [1]), Clemens Al. und Origenes [2]), gelesen wird: ἔγνω, und wol, wie bei Justin und Marcion, in umgekehrter Ordnung. Diese wahrscheinlich ursprüngliche Lesart des Textes bei Lucas wird später, vielleicht schon von Justin, der Dial. c. 100 das Präsens hat, in γινώσκει verändert, weil Gnostiker, wie Marcion [3]), den Aorist ἔγνω als Beweis gebrauchten, dass vor Jesus niemand, also auch nicht die Propheten des A. T. den wahren Gott gekannt hätten [4]). Wie dies auch sei, der Homilist kannte unsere synoptischen Evangelien, wahrscheinlich auch noch andere Schriften, wie das Evangelium des Petrus [5]), deren Ansehen jedoch nicht höher angeschlagen wurde, als das eines jeden anderen glaubwürdigen Buches. Nach dem Vorgange anderer wird von Tischendorf diesmal selbst unter Zustimmung von Hilgenfeld [6]), Vaubert de Puiseau [7]) und Volkmar [8]) behauptet, dass der Verfasser auch das Evangelium nach Johannes gekannt habe; chronologisch betrachtet würde dies an und für sich in einer nach 160 geschriebenen Schrift keine Verwunderung hervorrufen können, und überdies noch nicht beweisen, dass Johannes der Verfasser des vierten Evangeliums, oder nur, dass er von dem Homilisten dafür gehalten worden sei. Indessen macht es uns Mühe, wenn

[1]) Hom. XVIII: 4, 11, 13, 20.

[2]) Siehe Griesbach, Symbolae crit., II, p. 271, 373. Credner, Beitr., I, S. 248.

[3]) Iren. Haer. IV: 6, 1.

[4]) Volkmar, Das Evang. Marcions, S. 189—194.

[5]) Volkmar, Der Urspr. uns. Evv., S. 62.

[6]) Der Kanon, S. 29.

[7]) Die Christologie des Justinus Martyr., S. 160.

[8]) Der Urspr. uns. Evv., S. 62, 135—137 und schon in den Theol. Jahrb. v. 1854.

wir finden, dass ein so antignostischer, antipaulinischer und judenchristlicher Schriftsteller, wie der Verfasser der Homilien, sich einer Schrift, wie das vierte Evangelium, bedient haben soll. Denn gegen die Gnostiker legt er dem Petrus die Verwerfung der Gottheit Jesu in den Mund; dem Petrus und Jacobus legt er das höchste Ansehen unter den Aposteln bei; er hält weiter das Christenthum für eine Entwickelung der Religion Israels, betrachtet die Bekehrung der Heiden als ein Herzutreten zu dem wahren Judenthume und begrenzt Jesu öffentliches Leben durch die Dauer eines Jahres; in dem vierten Evangelium dagegen wird Christi Gottheit nachdrücklich gelehrt und Petrus in den Hintergrund gestellt; erscheint das Christenthum als etwas schlechthin Neues, das von dem Himmel herabgestiegen; gehören die Heiden, ganz unabhängig von Israel, dem Logos an, und erstreckt sich Jesu öffentliches Leben über drei Passahfeste. Ist es wahrscheinlich, fragen wir, dass ein Schriftsteller dieser Richtung eine Schrift, wie das vierte Evangelium, wenn er sie gekannt, für apostolisch gehalten haben sollte?

Inzwischen giebt es drei Stellen in den Homilien, die als Erinnerungen aus dem vierten Evangelium angemerkt werden. In der dritten Homilie kommen unter drei andern Worten Jesu, die man bei Matthäus liest, zwei Sprüche dieser Art vor. Der erste lautet also: „Ich bin das Thor (ἡ πύλη) des Lebens. Wer durch mich eingeht, geht zu dem Leben ein.“ Der vierte Evangelist, dem diese Anführung Joh. X: 9 entlehnt sein soll, hat jedoch nicht das Thor (πύλη), sondern die Thüre (θύρα), und Jesus nennt sich allda nicht die Thüre zu dem Leben, sondern die Thüre zu dem Schafstall, d. h. denjenigen, in dessen Person man sieht, wie der wahre Hirte zu der Gemeinde kommt. Was, fragen wir, hat dieser Spruch, sowol nach Form wie Inhalt, gemein mit dem, was Jesus in den Homilien sagt? Wer denkt hier nicht an die Worte, die der Verfasser des Hermas dem Hirten (Sim. IX: 12) in den Mund legt: „Das Thor (πύλη) ist der Sohn Gottes. Dies ist der einzige Eingang zu dem Herrn. Auf keine andre Weise kann jemand

zu ihm kommen, als durch seinen Sohn.“ Worte, die wol von niemand aus dem vierten Evangelium abgeleitet werden (Vergl. Ignat. ad Philad. c. 9). Der zweite Spruch a. a. O.: „Meine Schafe hören meine Stimme“, stimmt beinahe buchstäblich mit Joh. X: 27. Sollte es indessen so unwahrscheinlich sein, dass der Schriftsteller auch dieses Wort derselben Quelle, ausserhalb des N. T., entlehnt habe, aus der die vorhergehende Anführung geflossen ist? [1]) Können nicht im anderen Falle, nachdem das vierte Evangelium schon vorhanden war, auch ohne dass der Homilist aus dem Buche selbst anführt, einzelne, dem vierten Evangelium entlehnte Sprüche in Umlauf gekommen und unwillkürlich von dem Homilisten gebraucht worden sein? Von grösserem Belange scheint die Erwähnung eines Blindgeborenen in der erst 1853 von Dressel gefundenen 19. Homilie zu sein; diese Einzelheit kommt nur in dem vierten Evangelium, c. IX, theilweise mit denselben, theilweise mit anderen Worten, z. B. πηρός statt τυφλός vor. Die Weise jedoch, wie der Verfasser sich dieser Geschichte bedient, ist wenig geschickt, uns an ein Herübernehmen aus dem vierten Evangelium denken zu machen. Warum soll der Homilist, der ausser den synoptischen Evangelien auch andere Quellen gebrauchte, eine Geschichte, wie diejenige, die hier erzählt wird, nicht auch sonstwoher entlehnt haben können? Hat der vierte Evangelist für die meisten der von ihm mitgetheilten Gespräche das Thema und für die meisten der von ihm erzählten Begebenheiten den geschichtlichen Stoff anderswoher entlehnt [2]), so wird es sogar wahrscheinlich, dass er auch diese Erzählung von sonstwoher herübernahm: die verhältnissmässige Gleichförmigkeit seines Berichtes mit dem des Homilisten aber, muss aus dem Gebrauche einer gemeinschaftlichen Quelle, sei's schriftlicher oder mündlicher Ueberlieferung, abgeleitet werden. Hieraus erklärt sich auch natürlicher, als bei der ent-

---

[1]) Credner, Beitr. I, p. 295, 326.

[2]) Siehe m. Kritiek op het Ev. n. Joh., S. 385.

gegenstehenden Meinung der verschiedene Gebrauch, den beide von dieser Erzählung gemacht haben. Der Homilist redet davon, dass Sünden, welche aus Unwissenheit, namentlich in dem Nichterfüllen der ehelichen Pflicht begangen, ebensowol als Sünden, welche aus Bosheit verübt, die Ursache sein können, dass Kinder um der Eltern willen leiden; um nun darzuthun, dass Gott mächtig sei, diese Sünden zu heilen, bedient sich der Homilist jener Erzählung: der vierte Evangelist dagegen stellt sich die Aufgabe, in der geistig aufgefassten Heilung des Blindgeborenen klar zu machen, dass Gott Macht habe, die geistig Blinden zu heilen. Der Homilist liest in den Worten Jesu wol die Verwerfung der Meinung, dass die Blindheit die Folge irgend einer schweren und vorsätzlich von den Eltern begangenen Sünde sei (ἁμαρτία ἐκ πονηρίας εἰργασμένη); da er jedoch in der Genesung die Macht Gottes sieht, solche Leiden wegzunehmen, welche die Kinder durch die Unwissenheit der Eltern überkommen, so scheint er der Meinung zu sein, dass die Blindheit doch wol die Folge der einen oder anderen, von den Eltern aus Unwissenheit begangenen Sünde gewesen sein könnte. Bei dem vierten Evangelisten dagegen wird jeder Zusammenhang des Blindgeborenseins mit irgend einer, sei's vorsätzlich, sei's unwissentlich von den Eltern begangenen Sünde ausdrücklich verworfen, und es muss die Erzählung von dem Blindgeborenen allein dazu dienen, die Werke Gottes ins Licht zu stellen. Wir sehen also in der Benutzung dieser Erzählung durch den Homilisten nicht den geringsten Beweis dafür, dass er das vierte Evangelium gekannt habe. Denn wenn er diese Erzählung im vierten Evangelium gelesen hätte, so würde er wahrscheinlicher Weise nicht einen solchen, mit der Ueberzeugung des Evangelisten streitenden Gebrauch davon gemacht haben. Will man, aus Widerwillen gegen dies Ergebniss, einen mehr unmittelbaren Zusammenhang beider Stellen annehmen, so halte man dafür, dass der Homilist, — vorausgesetzt, was feststeht, dass das vierte Evangelium zu seiner Zeit schon vorhanden war, — durch eine Ueberlieferung, die von dem vierten Evange-

listen herrührte, mit dieser Geschichte bekannt geworden sei. In diesem Falle beweisen die besprochenen Stellen, dass das vierte Evangelium damals vorhanden war: keineswegs aber, dass der Verfasser der Homilien diese Schrift selbst kannte und noch viel weniger, dass er sie als apostolisch und von Johannes herrührend anerkannt haben müsse.

Unsere Untersuchung hat bis dahin zu folgenden Ergebnissen geführt:

1) Alle kirchlichen Schriftsteller, die wir bis 170 kennen, wenden den Begriff der Kanonizität noch ausschliesslich auf die Bücher des A. T. an und keineswegs auf Schriften des N. T.

2) Einige Schriften von Evangelisten und Aposteln, hauptsächlich diejenigen des Paulus und vermuthlich auch das Lucasevangelium werden in einigen Kreisen noch nicht beachtet oder verworfen.

3) Die Evangelien werden noch entweder nicht angeführt oder ohne Erwähnung der Verfasser, oder aber, wo dies letztere statt hat, wie bei Papias, geschieht dies nicht, um durch deren Zeugniss der Verkündigung des Evangeliums Ansehen zu verleihen, sondern vielmehr, um, durch die Bemerkung, dass von Matthäus nur Uebersetzungen im Umlaufe seien und dass Marcus unvollständig und ohne Ordnung geschrieben habe, die mündliche Ueberlieferung als „das lebende und bleibende Wort“ (φωνὴ ζῶσα καὶ μένουσα) über jedes schriftliche Zeugniss zu erheben.

4) Keiner derselben zeigt, dass er das vierte Evangelium kenne, ja die meisten derselben vertreten eine Denkweise, die es unmöglich macht, zu unterstellen, dass sie diese Schrift gekannt, wenigstens als apostolisch anerkannt haben.

5) Hauptsächlich beweist die Unbekanntschaft Justins mit dem vierten Evangelium, das laut der Ueberlieferung aus Ephesus herrührt, dass diese Schrift, als er dort seinen Dialog mit Tryphon schrieb (145—155), noch nicht vorhanden gewesen sein kann.

ZWEITES HAUPTSTÜCK.

Die Ketzer.

§. 1.

Basilides.

Die kirchliche Lehre erkannte in dem Christenthume entweder eine Entwickelung des Judenthums oder näherte sich mehr oder weniger den Principien des Paulus; neben ihr entstand eine andere Art der Betrachtung, die das Christenthum als absolute Religion von dem Judenthume losmachte: mit Beiseitesetzung seiner menschlichen Abkunft leitete sie die Erscheinung Jesu geradeswegs vom Himmel her, und jeden geschichtlichen Zusammenhang des A. T. mit dem Christenthume verwerfend, sah sie jenes höchstens als eine typische Abbildung der evangelischen Wahrheit an, zuweilen auch als eine Offenbarung nicht des wahren Gottes, sondern des Weltschöpfers (demiurgus).

Schon in den Briefen des Paulus, im Briefe an die Colosser, in dem an die Hebräer und in der nach Barnabas genannten Betrachtung war diese Gnosis vorbereitet, ohne dass dadurch das Band mit dem geschichtlichen Christenthume und dem A. T. zerrissen wurde. Später wurde die Gnostik ganz und gar idealistisch und leugnete mit der Verbindung, in der Christus und Christenthum zu Israel stehen, auch die Verbindung zwischen Christus als Mensch und der Menschheit; der Christus hörte auf, Mensch zu sein, ja selbst einen menschlichen Leib zu haben: Idealismus und Doketismus reichten einander die Hand.

Hier entsteht nun die Frage: in welchem Verhältnisse stand diese spätere, nachapostolische Gnostik zu den Schriften des N. T.? Der erste Gnostiker, der hier in Betracht kömmt, ist Basilides; er lebte zur Zeit Hadrians, um 125 zu Alexandrien. Nach patristischen Zeugnissen hatte er ein eigenes Evangelium, das er mit seinem Namen bezeichnete [1]); er behauptete nicht, dass er seine Kunde den Schriften des N. T. verdanke, sondern leitete dieselbe von einer geheimen, zu den Aposteln, hauptsächlich zu Petrus hinaufreichenden Ueberlieferung her, die ein gewisser Glaukias vermittelt habe [2]). Wenn nun in dem Berichte des Eusebius [3]), dass Basilides, nach Agrippa Castor, 24 Bücher verfasst habe über „das Evangelium“ (εἰς τὸ εὐαγγέλιον), von Tischendorf [4]) der Ausdruck τὸ εὐαγγέλιον von der „Gesammtheit der Evangelien“, d. h. von unseren vier Evangelien erklärt wird; so erhellt aus dem zuvor Angeführten, dass dies reine Willkür ist. Dass Basilides „das Evangelium“ erklärte, ist doch einfach so zu verstehen, dass seine Spekulationen das Evangelium zum Vorwurfe hatten, d. h. die christliche Wahrheit, so wie sie ihm nach seiner Angabe von den Aposteln überliefert worden war. Ueberdies ist es willkürlich, unter „τὸ εὐαγγέλιον“, selbst wenn geschriebene Evangelien darunter zu verstehen wären, auch das vierte Evangelium zu ordnen. Auch Justin nennt irgendwo seine Evangelien τὸ εὐαγγέλιον [5]), und, wie wir bewiesen haben, gehört das vierte Evangelium nicht dazu. Trotz dieser entscheidenden Zeugnisse ist Basilides in unseren Tagen als Zeuge für das Dasein des ersten, dritten und vierten Evangeliums aufgerufen [6]) worden, nachdem die jetzt ganz allgemein dem Hippolyt zugeschriebenen

---

[1]) Orig. Homil. I in Lucam. Opp. De la Rue III, p. 933.

[2]) Clem. Al. Strom. VII: 17, p. 898, 900.

[3]) H. E. IV: 7.

[4]) A. a. O., S. 24.

[5]) Dial. c. 100.

[6]) Jacobi, Deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft u. Leben, 1851, p. 203 ff.

„Philosophumena“ im Jahre 1842 auf dem Berge Athos gefunden und von Miller herausgegeben worden waren. Nach diesem Buche nämlich soll Basilides sich solcher Aussprüche bedient haben, welche in den genannten Evangelien vorkommen. Man deutet für seine Kenntniss des Matthäus auf Philos. VII: 22 und des Lucas auf Philos. VII: 26. Für seine angebliche Benutzung des vierten Evangeliums berief sich Jacobi auf Philos. VII: 22: „Und dies, sagt er (φησί), ist das wahre Licht, das, in die Welt kommend, jeden Menschen erleuchtet“ (vgl. Joh. I: 9); und auf Philos. VII: 27: „Dass nun, sagt er (φησί), eine jede Sache ihre eigene Zeit hat, hat der Erlöser trefflich gelehrt, als er sprach: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen“ (Joh. II: 4). Man muss fragen: Wer ist das Subjekt von φησί? Ist es Basilides selbst, dessen Denkweise der Verfasser der „Philosophumena“ hier darstellt? Siehe da, was alles andre nur nicht sicher ist, sobald man wahrnimmt, dass der mit φησί angeführte Zeuge sonstwo, c. 20, als Vertreter nicht nur des Basilides, sondern auch seines Schülers Isidorus und der ganzen Sekte auftritt (πᾶς ὁ τούτων χόρος, und c. 22: ὡς λέγουσιν οἱ ἄνδρες οὗτοι). Wenn hieraus erhellt, dass es dem Verfasser um die Schule des Basilides und deren Lehren zu thun ist, dann ist es ungewiss, ob φησί ohne bestimmtes Subjekt auf eine Schrift des Meisters geht oder etwa auf jemanden aus seiner Schule. Dies letztere wird wahrscheinlich, wenn man beachtet, wie der Schriftsteller dasselbe subjektslose φησί gleicherweise braucht, wo er über die Naässener oder Ophiten [1]), die Peraten [2]) und Doketen [3]) handelnd, an den einen oder andern ungenannten Schriftsteller dieser Sekten denkt (μίαν τινὰ τῶν παρ᾽ αὐτοῖς δοξαζομένων βίβλων) [4]). Ebenso kömmt φησί vor V: 7, wo vorher die Rede ist von οἱ Ἕλληνες, bei einer

[1]) V: 6 ff.
[2]) V: 16, 17.
[3]) VIII: 9, 10.
[4]) V: 14.

Anführung aus Pindar, dessen Name nicht genannt wird [1]). Dies wird noch deutlicher, wenn man nach Volkmar's [2]) Anleitung beobachtet, wie der Verfasser φησί braucht, da er Marcion im Auge hat, aber durch eine verkehrte Vorstellung von dessen Denkweise zu erkennen giebt, dass er Marcion nach der einen oder anderen Schrift seiner späteren Anhänger (τὶς τῶν ἐκείνου κυνῶν) [3]) sprechen lässt. Zu dem allen kömmt endlich noch dies hinzu: Hilgenfeld [4]) hat wahrscheinlich gemacht, dass das System des Basilides in den „Philosophumena" nicht übereinstimmt mit den Gedanken dieses Gnostikers, wie man sie aus übriggebliebenen Bruchstücken seiner Schriften [5]) und aus älteren Quellen kennt; hauptsächlich aus Irenaeus [6]), Clemens Al. [7]) und einer Schrift „Adversus omnes haereses", einem Anhange an die „Praescriptio haereticorum" des Tertullian, die nach Hilgenfeld ein Auszug aus einer früheren Schrift des Hippolyt „gegen alle Ketzereien" (πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις) [8]). Hieraus folgt, dass Hippolyt in den „Philosophumena" seinen Bericht über Basilides Schriften späteren Anhängern desselben entlehnt hat und, dass also seine Anführungen nicht als Anführungen aus Schriften des Basilides selbst gelten können. Wir fragen, ob nach allem, was seit Entdeckung des Werkes des Hippolyt über die Philosophumena geschrieben worden, Tischendorf die Sache abthun konnte mit den Worten: „Wir erfahren durch Hippolytus mit Be-

---

1) Zeller, Theolog. Jahrb. 1853, XII, S. 144 ff.

2) Theol. Jahrb. 1854, S. 105 ff.

3) VII: 30.

4) Theol. Jahrb. 1856, S. 786—821, Die jüdische Apokalyptik, 1857, S. 290 ff. und Volkmar, Hyppolytus und die römischen Zeitgenossen, 1855, S. 167. Dass auch Baur, der diese Ansicht in den Theol. Jahrb. von 1856 bestritt, derselben später beitrat, erhellt aus seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1858, S. 128, Note 1.

5) Gesammelt von Grabe, Spic. Patr. et haer. II, S. 39 ff., S. 65 ff.

6) C. Haer. I: c. 24.

7) Strom. VI: 3.

8) Opp. Tert. ed. Oehler, II, p. 755. Corp. Haereseol. I: c. 4, p. 272.

stimmtheit, dass Basilides aus Johannes und Lucas wörtlich citirt hat“ [1]).

§. 2.

Valentinus.

Dieser berühmte Gnostiker kam in dem Jahre 140 von Alexandrien nach Rom [2]). Dass er die kanonischen Evangelien, namentlich das vierte, gebraucht habe, kann durch nichts bewiesen werden. Was Irenaeus hiervon schreibt, betrifft nicht Valentinus selbst, sondern seine Nachfolger (qui a Valentino sunt) [3]). Auch Tertullian, der gewiss keine Schriften des Valentinus kannte, schreibt nur: „dass Valentinus, wie es scheine, „ein vollständiges N. T.“, also auch vier Evangelien gebraucht habe“ (Valentinus integro instrumento uti videtur) [4]). Auch Origenes weiss nichts anderes zu berichten, als dass die Nachfolger des Valentinus (οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου) das Evangelium umgeändert haben (μεταχαράξαντες τὸ εὐαγγέλιον).

Uebrigens besass diese Sekte, wie Basilides, ein eigenes Evangelium, das sie, nach Irenaeus Angabe, mit dem Namen „veritatis evangelium“ bezeichnete [5]). Auch hier sollten jedoch die aufgefundenen Philosophumena den Beweis liefern, dass Valentinus selbst das vierte Evangelium gekannt und gebraucht habe. Die „Philosophumena“ citiren nämlich Joh. X: 8 als ein Wort, auf das Valentinus sich berufen habe, um zu beweisen, dass die Propheten und das Gesetz von dem Demiurgos abstammten [6]). Wäre auf Grund dessen anzunehmen, dass Valentinus das vierte

---

[1]) A. a. O., S. 25.

[2]) Iren. c. haer. III: 4, 3.

[3]) Haer. III: 11, 7. „Qui a Valentino sunt eo quod est secundum Johannem plenissime utentes ad ostensionem conjugationum suarum.“ Vergl. Haer. I: 8, 5, wo wiederum nicht von Valentinus, sondern von den Valentinianern gehandelt wird.

[4]) Praescript. haer. c. 38.

[5]) Haer. III: 11, 9.

[6]) VI: 35.

Evangelium gebraucht, so würde dadurch doch keineswegs bewiesen, dass er es dem Apostel Johannes zugeschrieben habe. Indessen tritt auch hier, ebenso wie in Betreff des Basilides, die Erscheinung hervor, dass der Ausdruck „er sagt“ (φησί) sich einfach auf einen anderen Vertreter der Schule bezieht. Der Verfasser der „Philosophumena“ handelt von VI: 21 an über die Sekte des Valentinus (ἡ Οὐαλεντίνου αἵρεσις). Darauf ist die Rede von den Lehren des Valentinus (τὰ Οὐαλεντίνου), die als Nachfolge des Pythagoras und Plato dargestellt werden. Im weiteren Verlaufe treten c. 29 als Vertheidiger dieser Lehre mit Valentinus auch zwei Männer seiner Schule: Heracleon und Ptolemaeus auf, und es wird der ganzen Schule (πᾶσα ἡ τούτων σχολή) die Nachfolge des Pythagoras und Plato zur Last gelegt. Demgemäss heisst es ferner, „dass die Monas von ihnen Vater genannt wird“, und „dass da unter ihnen viel Unterschied besteht, vornehmlich über die Sige“ (Σιγή). „Was sie lehren“, fährt der Verfasser fort, „werden wir anzeigen“, worauf dann unmittelbar eine Anführung folgt, die mit „er sagt“ (φησί) eingeleitet wird. Hieraus erhellt, dass die Anführung, die mit φησί eingeführt wird, dazu dienen muss, nicht was Valentinus selbst, sondern was die Valentinianer lehrten, anzuzeigen, wozu der Verfasser einen derselben mit φησί sprechend einführt. Nochmals ist c. 32 die Rede von demjenigen, das ihnen, den Valentinianern, recht dünkt und von demjenigen, darin sie alle übereinstimmen, und c. 33 lesen wir: „sie sagen“, woraus dann der Schluss gezogen wird, c. 34, dass zufolge Valentinus die Tetractys (ein Ausdruck ihres Lehrgebäudes) eine Quelle ist u. s. w. Hier zeigt also Hippolyt aus demjenigen, das „sie (die Valentianer) sagen“, an, was Valentinus lehrte; so dass „Valentinus sagt“ nichts anderes bedeuten kann, als „die Schule des Valentinus“ sagt. Aus dem einen und anderen folgt also keineswegs, dass die Anführungen aus dem vierten Evangelium, die mit φησί eingeführt werden, von der Hand des Valentinus herrühren.

Noch ein gewichtiger Umstand befestigt diese Ansicht. Die Person, die als das Subjekt von φησί vorkömmt, nennt die Quelle, der sie ihre Anführungen entlehnt: die Schrift (ἡ γραφή), z. B. τοῦτο ἐστι, φησί, τὸ γεγραμμένον ἐν τῇ γραφῇ, VI: 34, worauf dann eine Stelle aus Ephes. III: 15 folgt. Die mit φησί bezeichnete Person führt ebenso Luc. I: 35 und Röm. VIII: 11 an mit der Formel κατὰ τὸ εἰρημένον, c. 35. Dieselbe Erscheinung zeigt sich c. 25, wo gleicherweise Röm. V: 14; VIII: 22, 23, und c. 26, wo Eph. III: 3 und 2 Cor. XII: 4 mit ὡς γέγραπται, φησί eingeführt und 1 Cor. II: 13 als ἡ γραφή, Luc. I: 35 als ein τὸ εἰρημένον angeführt werden. Der Schriftsteller, der mit φησί sprechend eingeführt wird, lebte also in einer Zeit, in der die Evangelien und die Paulinischen Briefe schon als „H. Schriften" auf gleiche Stufe mit dem A. T. gestellt werden, was zur Zeit des Basilides (125) und des Valentinus (140) noch nicht der Fall war, da selbst Justin, Polycarp und Pseudo-Ignatius das N. T. noch nicht als „H. Schrift" kennen. Bei den Anführungen aus den Philosophumena sehen wir uns also in das letzte Viertel des zweiten Jahrhunderts versetzt.

Trotz alledem beruft sich Tischendorf auf eine Erklärung des Irenaeus, „dass die Sicherheit in Betreff der Evangelien so gross sei, dass selbst die Ketzer ihnen Zeugniss geben und dass ein jeder trachte, durch Berufung auf ihr Ansehen seine Lehre zu stützen." [1]) Wir fragen jedoch: zielt Irenaeus mit den Ketzern auf Valentinus, der zu Rom ankam, als Hyginus allda Bischof war (139—142) [2]), also ungefähr zu derselben Zeit, da Irenaeus (140) geboren wurde? Zeigt nicht der Gebrauch der Gegenwart (reddans und conetur), dass Irenaeus auf Gnostiker seiner Zeit hinweist, über deren Kenntniss der Evangelien niemand Zweifel hegt? Sagt er dies nicht ausdrücklich selbst in den von Tischendorf angeführten Worten: „diejenigen, die

[1]) Haer. III: 11, 7.
[2]) Haer. III: 4, 3.

von Valentinus sich herleiten", und heisst es nicht desgleichen an dem zweiten von Tischendorf berufenen Orte: „sie lehren, dass Johannes, der Schüler des Herrn, die erste Ogdoas (ein gnostischer Ausdruck) angedeutet hat" u. s. w.? [1]) Das eine wie das andre beweist daher nichts für die Behauptung, dass Valentin selbst das vierte Evangelium kannte; und was die Zeugnisse in den „Philosophumena" betrifft, so fragen wir: reicht das aus, wenn man wider Alles, das nach fleissiger Untersuchung hierüber gesagt worden, einfach nur versichert: „Obenan stehen unter diesen Gewährsmännern (für die Abhängigkeit der Lehrgebäude der frühesten Ketzer, also auch des Valentinus, vom vierten Evangelium) Irenaeus und der Verfasser der Philosophumena." [2]) Haben wir es hier mit einem Mangel an Kenntniss zu thun oder rechnete Tischendorf auf die Unwissenheit seiner Leser?

Aber, fährt T. fort, das ganze Lehrgebäude des Valentin beweist, dass er seine Ausdrucksweise dem Johannes-Evangelium entlehnt hat. Wir versuchen hier zuerst, anstatt „Johannes-Evangelium" zu lesen: „das vierte Evangelium"; indem T. doch nicht meinen konnte, dass, dafern Valentin seine Ausdrucksweise dieser Schrift entlehnt hätte, hiermit auch bereits ausgemacht wäre, diese Schrift rühre von Johannes selbst her. Auf welchen Grund hin jedoch Tischendorf versichert, dass Valentin durch seine Ausdrucksweise eine Abhängigkeit vom vierten Evangelium zu erkennen gebe, das hat er nicht gesagt.

Nach Irenaeus war das Lehrgebäude des Valentin eine Erneuerung von Lehren, die schon vor ihm vorhanden (ἀρχαῖαι διδασκαλίαι) [3]). Zu den bezeichnenden Ausdrücken des Valentin gehört nach Irenaeus die δυὰς ἀνομόναστος, von der er ausging. Von dieser δυάς hiess die eine τε

[1]) Haer. I: 8, 5.

[2]) S. 20.

[3]) Haer. I: 11, 1. Die richtige Lesart, die man nach der lateinischen Uebersetzung herstellen muss, lautet hier τὰς ἀρχαίας — διδασκαλίας anstatt τὰς ἀρχὰς — διδασκαλείου.

Ἄρρητον, die andere ἡ Σιγή. Aus dieser Duas ging eine andere Duas hervor (προβεβλῆσθαι): „der Vater“ und die „Wahrheit“. Aus dieser Vierzahl (τετράς) werden der Logos und die Zoë, der Anthropos und die Ecclesia geboren (καρποφορεῖσθαι). Dies war die erste Achtzahl. Aus dem Logos und der Zoë entstanden wiederum zehen und aus dem Anthropos und der Ecclesia zwölf Kräfte (δυνάμεις). Ferner spricht er von einer Scheidung des Bythus und des Pleroma und lehrt, dass Christus aus den Aeonen des Pleroma entstanden sei; er redet endlich von einem Demiurgen, von Licht (φῶς) und Finsterniss (σκότος). Wo steckt in dieser Terminologie, die ausser den Worten Logos, Aletheia, Pleroma, Licht und Finsterniss, wozu man nöthigenfalls noch ὁ μονογενής, ὁ παράκλητος fügen mag, im vierten Evangelium nirgends vorkommt; wo steckt, fragen wir, die grosse Uebereinstimmung mit dem genannten Evangelium? Ist es nicht viel natürlicher, dass ein Schriftsteller gleich dem vierten Evangelisten, der, wie seine Logoslehre zeigt, die Gnostik ins Auge fasst, die idealistischen Träumereien jener Richtung durch eine mehr ethische Auffassung der rein metaphysischen Begriffe „Licht und Finsterniss“ überwinden wollen und durch die Lehre, dass in Jesus der Logos, die „Wahrheit und das Leben Fleisch geworden sei“, gesucht hat, die Christen von einer thörichten Vorstellung, die schon Col. II: 8 als „eitel Betrug“ und „Weisheit“ nach menschlicher Ueberlieferung gezeichnet wird, zu dem im Fleische erschienenen Christus zurückzubringen: ist das nicht viel natürlicher, als dass Valentinus seine phantastische Aeonenlehre dem vierten Evangelium, sei's auch mit Unrecht, entlehnt habe? Haben wir nicht gesehen, wie auch der Schreiber des ersten Johannesbriefes seine Waffen gegen Gnostiker richtet, die, wie Valentinus und Basilides vor ihm, den Christus als einen der himmlischen Aeonen von Jesus unterscheiden? Wird man darum, wie Tischendorf meint, zu der Alternative gedrängt sein, dass man, so die Abhängigkeit des Valentinus von Johannes verworfen wird, die Abhängigkeit des vierten Evangelisten

von Valentinus annehmen muss? Warum ist hier die Rede von Abhängigkeit? Waren Ausdrücke wie Logos, Leben, Wahrheit, Licht und Finsterniss, Eingeborener und Paraklet nicht allgemein bei den Alexandrinern — man denke nur an Philo — im Gebrauche? und ist es nicht deutlich, dass beide, Valentinus und der Evangelist, sich solcher Ausdrücke bedienten, die schon vor ihrer Zeit, oder wenigstens während ihres Lebens allgemein gangbar waren? Die Sache kommt einfach darauf hinaus, dass der Evangelist auf die Gnostiker seiner Zeit, u. a. auch auf die valentinianische Gnosis hinschauend, ein Buch geschrieben hat, worin er, ohne über die Vorstellung als solche den Stab zu brechen, oder sie, wie die damalige judenchristliche Partei that, mit dem Ansehen der apostolischen Tradition zu bekämpfen, durch eine bessere Gnosis die Gnostiker zur Ordnung rief, um auf diesem Wege die idealistische Gnosis mit dem geschichtlichen Christenthume zu versöhnen [1]). Hätte eine solche Vorstellung, von Tischendorf als ein unsinniger Einfall gebrandmarkt, und als ein Beweis dargestellt werden dürfen, des „wahnsinnigen Streites, der für eine mit dem Tode bedrohte Lieblingsmeinung von den Feinden des vierten Evangeliums geführt wird?“ [2]). Was ferner die Behauptung angeht, dass das System des Valentinus den Gebrauch bezeuge, welchen derselbe von den synoptischen Evangelien gemacht habe; so ist dieselbe, da niemand daran zweifelt, dass diese Schriften zur Zeit Valentinus' vorhanden, für die Frage nach deren Ursprung von keinem Belange. Ungerechtfertigt ist es jedoch, sich dazu auf den Gebrauch zu berufen, den nach Irenaeus nicht Valentinus selbst, sondern seine Schule von Matth. VIII: 9, Lucas VII: 8, Luc. VIII: 41 und anderen Stellen der synoptischen Evangelien [3]) gemacht hat [4]). Aus dem, was wir beigebracht, geht hervor: Tischendorf hat nicht nur nicht bewiesen, dass

[1]) Vergl. mein Buch über das Evang. n. Johannes, S. 451—457.
[2]) S. 20.
[3]) Iren. haer. I: 7, 4, I: 8, 2, I: 3, 2.
[4]) Tischend., S. 21, 22.

Valentinus das vierte Evangelium kannte und gebrauchte, sondern selbst noch nicht einmal gestrebt, diese seine Behauptung gegen die rechtmässigen Bedenken wissenschaftlicher Untersuchung zu vertheidigen.

§. 3.
Marcion.

Um 138 oder 140 trat Marcion, gebürtig aus Sinope, einer Stadt in Pontus in Kleinasien, zu Rom auf und trug ein Lehrgebäude vor, in dem er den Gott des A. T. als „den Weltschöpfer" (ὁ δημιουργός) von dem wahren Gotte (θεὸς ἀγαθός) der Christen und beide von der ὕλη (Stoff) unterschied. Auf christlichem Gebiete schloss er sich an Paulus an; beschuldigte auf dessen Namen und Ansehen hin die Apostel Jesu, dass sie noch im Judaïsmus [1]) befangen gewesen; und verwarf ihre Lehren und Schriften, weil sie, nach seiner Meinung, die Lehre Jesu durch jüdisch-gesetzliche Zusätze verunreinigt hätten [2]). In Folge davon erkannte er, jedoch mit Ausschluss der Pastoralbriefe [3]), — in denen die Gnostik als eine „falsch berühmte Wissenschaft" gebrandmarkt wird, — nur die Briefe des Paulus an und bediente sich ausschliesslich des Evangeliums, das später im kirchlichen Kanon dem Lucas zugetheilt ward; aber zuvor hatte er, wie Tertullian, der das Marcionitische Evangelium kannte, mit Recht bemerkt [4]) hat, verändert, was seiner gnostisch-doketischen, dem A. T. feindlichen Denkart widerstritt [5]).

---

[1]) Iren. Haer. III: 12, 12. „Apostoli quidem adhuc quae sunt Judaeorum sentientes annuntiarunt Evangelium."

[2]) Haer. III: 2. „Apostolos admiscuisse ea quae sunt legalia salvatoris verbis."

[3]) Tert. adv. Marc. V: 21. Hieron. Prooem. ad Comm. in Tit.

[4]) C. Marc. IV: 2, 6. Vergl. Iren. Haer. I: 27, 2. Epiphan. Haer. XLII, Refut. 12.

[5]) Olshausen, Die Echtheit der vier kanon. Evv. 1823, p. 107 ff. Hahn, Das Ev. Marcions in seiner ursprüngl. Gestalt, 1823. Harting, De Marcione etc. 1849. Den Spuren Semler's, Eichhorn's, Gieseler's und anderer folgend, hielt die neue kritische Schule (Baur,

Diese Erscheinung ist allerdings merkwürdig. Sie zeigt uns, dass gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts die Schriften des N. T. noch nicht als Kanon galten, und der alte Streit zwischen Paulinismus und Juden-Christenthum noch nicht beigelegt war. Gleichwie nämlich Justin und Hegesipp, Zeitgenossen Marcions, den Paulus und dessen Schriften entweder nicht beachteten oder mit feindseligem Auge betrachteten [1]); so verwirft Marcion seinerseits die anderen Apostel und die Evangelien, von denen man glaubt, dass sie von diesen herrühren: er erkennt allein zehn Briefe des Paulus und das Paulinische Lucasevangelium an. Hierin unterscheidet er sich von den spätern Ketzern, die, nachdem die Bücher des N. T. schon als „H. Schriften" in der Kirche galten, es nicht mehr wagten, diese Schriften, weil sie ihrem Systeme widersprachen, zu Gunsten ihrer Meinungen zu verwerfen oder zu verstümmeln, sondern sich allein darauf beschränkten, dass sie die Texte der „H. Schrift" durch eine abweichende Erklärung ihrer Denkweise dienstbar machten. Dass Marcion hingegen ganze Evangelien und Briefe verwirft und den Text des Lucas verstümmelt, ist dann allein zu erklären, wenn er noch nicht durch einen feststehenden Kanon sich gebunden sah. Er konnte also um seiner dogmatischen Meinungen willen bekämpft werden, wie hinwiederum er seine Gegner bestritt; einer fremdartigen oder unerhörten

---

krit. Unters. üb. d. kanon. Evv., 395 ff. und Theol. Jahrb. V, S. 475 ff., Schwegler, Nach-Apostol. Zeitalter, I: 260 ff., Ritschl, Das Evang. Marcions und das kanon. Ev. des Lucas, 1846) das Evangelium des Marcion für eine ursprüngliche Schrift, aus der unser dritter Evangelist seine Berichte entlehnt hätte. Später kam Baur, Die christl. Kirche in den drei ersten Jahrh., 2. Aufl., 1860, S. 75, von dieser Meinung zurück, nachdem Volkmar, Theol. Jahrb., IX, 1850, S. 110 ff., S. 185 ff. und in seinem Buche: Das Evang. Marcion's, 1852, Hilgenfeld, Krit. Unters. über die Evang., S. 392 ff. und Theol. Jahrb., XII, 192 ff. und Zeller, Apostelgeschichte, S. 12 ihn überzeugt hatten, dass Marcion, wenn auch der ursprüngliche Lucastext bei ihm nicht selten zu finden ist, nach seinem Geschmacke das kanonische Lucasevangelium verstümmelt habe.

[1]) Siehe oben S. 19, 20, 22 f.

Handlung aber machte er sich nicht schuldig, indem er von den vorhandenen Evangelien nur das Lucasevangelium anerkannte oder auch Stellen desselben veränderte oder daraus wegliess. Dabei ging er gar nicht anders zu Werke, als die synoptischen Evangelisten, und unter denen Lucas selbst, schon vor ihm; denn auch diese hatten zu Gunsten ihrer dogmatischen Anschauungen die Texte ihrer Vorgänger hier verkürzt, da verändert, da weggelassen und dort durch Einschiebsel erweitert: die Beispiele sind zu bekannt und zahlreich, als dass sie hier aufgeführt werden könnten [1]). Tertullian beschreibt die Methode Marcion's so, dass er sowol durch eine andere Erklärung als auch durch Aussondern der Texte (non minus interpretando quam delendo) die N. T. Schriften für sein System brauchbar gemacht hat [2]). Die späteren Ketzer bedienten sich, nachdem das Schriftansehen zur Geltung gekommen, nur der ersteren Waffe, nämlich der Erklärung [3]). Dass Marcion auch zum Verstümmeln (delere) von Texten, ja zum Verwerfen ganzer Bücher als Christ seine Zuflucht nehmen durfte, weist daher deutlich auf eine Zeit, in welcher der Begriff „H. Schrift" — wie jedermann sonst, ausser, wie es scheint, Tischendorf, weiss, — noch von niemand auf Schriften des N. T. angewandt wurde.

Die nach Marcion lebenden kirchlichen Schriftsteller vom Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts: Tertullian und Irenaeus, und um so viel mehr der noch später lebende Epiphanius, müssen über Marcion, namentlich in Beziehung auf die Schriften, die er nicht anerkannte, nur mit grosser Behutsamkeit angehört werden. Als Tertullian im J. 208 [4]) seine fünf Bücher zur Widerlegung Marcion's schrieb, stand das kanonische Ansehen

---

[1]) Vergl. meine Kritik über d. Ev. n. Joh., S. 379—381.

[2]) Adv. Marcion, IV: c. 43.

[3]) Iren. III: 2. Reliqui omnes falso scientiae nomine inflati Scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt.

[4]) Neander, Antignosticus, 2. Aufl., p. 398.

der meisten Schriften des N. T., auch das des vierten Evangeliums, als einer Schrift des Apostels Johannes schon überall fest. Tertullian war also auf Grund der kirchlichen Ueberlieferung überzeugt, dass die vier Evangelien schon vor Marcion da gewesen seien; stand ihm dieses fest, so musste er wol dafür halten, dass Marcion das vierte Evangelium gekannt, obschon dann ebenfalls nicht anerkannt habe. Schreibt er also: „Marcion connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria (?) et sub apostolorum nomine eduntur vel etiam apostolicorum“ [1]), wozu er natürlich auch das vierte Evangelium zählte, und ruft er an anderem Orte in rhetorischer Weise dem Marcion zu: „Wenn du die Schriften, die gegen deine Meinung sich erheben, nicht theils verworfen, theils verdorben hättest, so würde dich das Evangelium des Johannes beschämt haben“ [2]); so kann aus solchen Aussprüchen nichts anderes hergeleitet werden, als dass Tertullian dafür hielt, wie er, auf seinem kirchlichen Standpunkte auch dafür halten musste, das vierte Evangelium sei schon vor Marcion vorhanden gewesen und dieser habe es daher verworfen. Tischendorf geht deshalb ganz und gar unkritisch zu Werke, wenn er auf das Ansehen „des grossen Afrikaners“ hin behauptet [3]), dass Marcion unsere vier Evangelien gekannt habe; da doch letztere Angabe, wie wir sahen, auf nichts anderem beruht, als auf einer Unterstellung, von der Tertullian auf seinem Standpunkte ausging. So verweist er an anderem Orte dem Marcion, dass er die kirchliche Ueberlieferung verwerfe [4]); als ob es sich von selbst verstehe, dass schon zur Zeit des Marcion alle die (traditionellen) überlieferten Meinungen in Umlauf gewesen, die sechszig Jahre später als apostolische Ueberlieferung feststanden. Konnte Tertullian vor dem Richterstuhle einer gründlichen Kritik so viel gelten, um den Unterschied zwischen der

[1]) C. Marc. IV: 3.
[2]) De carne Christi, 3.
[3]) S. 25.
[4]) De carne Christi, 2.

Zeit von 140 und 200 verschwinden zu machen? Kann der Verweis des afrikanischen Kirchenlehrers für etwas anderes, als für eine petitio principii gehalten werden? Wenn Tischendorf sich ferner, wie andere vor ihm, auf einen Brief des Marcion beruft, indem dieser selbst erkläre, abgeschnitten (rescidisse) zu haben, was er früher geglaubt [1]); so erhellt aus diesem rescindere nichts weiter, als dass Marcion bekennt, er habe früher das Evangelium des Lucas in seinem ganzen Umfange anerkannt, es später aber verändert: etwas, woran jetzt niemand zweifelt, da die Stücke selbst dies beweisen und auch Marcion in seinen „Antitheses" darthut, dass das Evangelium des Lucas von den Vorstehern des Judenchristenthums durch Einschiebsel erweitert [2]), von ihm aber gesäubert worden sei.

Da demnach die Behauptung, dass Marcion das vierte Evangelium früher gekannt habe, für nichts weiter, als eine subjektive Meinung des Tertullian zu halten ist; so haben wir ferner zu untersuchen, ob es an sich selbst wahrscheinlich sei, dass Marcion dieses Evangelium gekannt habe. Das ist nun, wenn man auf Marcion's Lehrgebäude achtet, unannehmbar. Denn es ist undenkbar, dass Marcion ein Evangelium, wie das des Lucas, das seiner dualistischen Gnosis so wenig übereinstimmende Punkte darbot, hingegen so vieles enthielt, das, weil es für seine Lehre unbrauchbar, von ihm aus dem ursprünglichen Lucas entfernt wurde, es ist undenkbar, sagen wir, dass er ein solches Evangelium zu dem seinen gemacht hätte, wenn ihm in der That das vierte Evangelium bekannt gewesen wäre. Die Lehre Marcions war 1) gnostisch-dualistisch, 2) anti-judaistisch, so dass er im Christenthume nicht eine Entwickelung des A. T. sah, sondern einen Protest dagegen. Wie viele Stellen zum Anlehnen würde ihm nicht das vierte Evangelium geboten haben, ohne dass es zuvor nöthig gewesen wäre, seine zerstörende Kritik darauf anzuwenden! Man vergleiche Marcions Lehre mit der des vierten Evangelisten und urtheile!

[1]) A. a. O.
[2]) C. Marc. IV: 4.

1) Marcion verwirft die Vorstellung, dass Jesus als Mensch aus der Menschheit geboren sei und leitet seinen Ursprung geradesweges vom Himmel her. Auch der vierte Evangelist führt Jesus als den Logos aus dem Himmel hernieder, und geht, ebenso wie Marcion, an seiner Geburtsgeschichte stillschweigend vorüber. Dies Evangelium würde Marcion deshalb nicht in der Weise zu verstümmeln nöthig gehabt haben, wie er aus Lucas die zwei ersten Hauptstücke entfernte. Selbst die Stellen, da im vierten Evangelium von Jesu Eltern gesprochen wird, hätte er nicht schlechterdings aufgeben müssen, da nicht Jesus selbst, sondern Andere I: 46, VI: 42 von seinen Eltern sprechen; die seine Mutter angehende Erzählung hätte entweder, wie von anderen Gnostikern geschehen, allegorisch [1]) erklärt oder dadurch unschädlich gemacht werden können, dass Jesus selbst gepredigt habe, von der irdischen Mutter, die man ihm zuschrieb, wolle er nichts wissen, Joh. II: 4. Auch der Bericht von Jesu Brüdern brauchte keine Schwierigkeiten zu machen, da diese, obschon sie bei den Juden dafür galten, schon wegen ihres Unglaubens so angesehen werden konnten, als seien sie es eigentlich nicht, Joh. VII: 5. Die Formel endlich „geboren sein", Joh. XVIII: 37, hätte Marcion, und zwar höchst wahrscheinlich [2]) ohne Textverdrehung, in metaphysischem Sinne auffassen können.

2) Die gnostische Vorstellung von dem Stoffe (ὕλη), als sei er von dem Demiurgen hervorgebracht, die ihn veranlasste, eine Anzahl Stellen aus Lucas, wie Luc. X: 21, XXI: 18, XXII: 16, 42—44, zu entfernen oder zu verstümmeln, würde er bei dem vierten Evangelisten in der Lehre gefunden haben, dass Gott, der Geist ist, wol der Bildner, aber nicht der Schöpfer des Stoffes sei, Joh. I: 3, 10 [3]).

3) Selbst für seinen Doketismus hätte Marcion

---

[1]) Iren. Haer. I: 15, 3. S. m. Kritik üb. d. Ev. n. Joh., S. 178 und 407.

[2]) A. a. O., S. 84.

[3]) A. a. O., S. 87 ff.

in Stellen, wie Joh. VIII: 59, XX: 19 ff., Stützen finden können und würde hierbei die Beschwerde nicht empfunden haben, die ihm eine gezwungene Erklärung von Luc. XXIV: 39 bereitete [1]).

4) War, nach Marcion, der Juden Gott nicht der Vater, d. h. der „gute Gott" des Evangeliums, wie wäre ihm auch dafür die Lehre des vierten Evangelisten zu statten gekommen, dass nicht Gott, sondern der Teufel der Juden Vater sei, Joh. VIII: 42, 44, und dass sich in dem Judenthume der Geist des Bösen offenbare!

5) Wo ist ferner im ganzen N. T. eine Schrift, in der Marcion für seine Lehre über den Teufel, als ein von Haus aus böses Princip, mehr Bestätigung finden können, als in dem vierten Evangelium? [2])

6) Wird in der Lehre Marcion's jeder geschichtliche Zusammenhang des Christenthums mit dem A. T. aufgehoben; war für ihn die Lehre Jesu keine Entwickelung oder Fortsetzung dessen, was Moses und die Propheten gelehrt hatten, sondern etwas schlechthin Neues: so würde auch der vierte Evangelist, obwol er den Gegensatz des A. und N. T. nicht so weit treibt, als Marcion, immerhin besser, als Paulus und Lucas ihn haben lehren können, dass das A. T. nicht als vorausgehende Entwickelungsperiode, sondern einfach als Weissagung und typische Abbildung des Christenthums betrachtet werden müsse [3]). Selbst das würde er, wiewol dann auch mit Unrecht, ebenso gut wie die Valentinianer in Joh. X: 8 haben lesen können, dass die Propheten vor Jesus mit Dieben und Mördern verglichen werden [4]); und für seinen Antijudaismus hätte er ausnehmenden Vortheil ziehen können von der Weise, in der das vierte Evangelium die geistliche Geburt des Menschen aus Gott unabhängig von irgend einer fleischlichen Abstammung von Israel denkt,

---

[1]) Hilgenfeld, Krit. Unters., S. 446.
[2]) S. m. Kritik über das Ev. nach Joh., S. 95 ff.
[3]) A. a. O., S. 150, 226.
[4]) Hippol. Philos. VI: 35.

Joh. III: 3, 5, so dass „die Kinder Gottes“ auch unter den Heiden gefunden werden. Joh. X: 16, XII: 32 [1]).

7) Da Marcion's Denkweise sich durch einen starken Widerwillen gegen die zwölf Apostel des Herrn kennzeichnet, so würde er gesehen haben, dass der vierte Evangelist in der Zurücksetzung der Zwölfe [2]) viel weiter geht, als Lucas VI: 13 und Paulus, auf dessen Brief an die Galater er sich beruft [3]). Dass, wo von den Zwölfen die Rede ist, der Verräther Judas VI: 11 und der fleischlich ungläubige Thomas XX: 24 „einer aus den Zwölfen“ genannt wird; dass Petrus von der ersten Stelle, die er bei den Judenchristen einnahm, zur zweiten herabsteigt, und der ideale Jünger über ihn und die übrigen gestellt wird; dass Nathanael I: 41 ff., Philippus I: 46, XIV: 8, Thomas XIV: 5, XX: 25, Petrus XIII: 6, 8, 9, 36, als zwar treue, aber unverständige Jünger vorkommen; dass das Lob des Petrus Matth. XVI: 17, 18 und seine Berufung im vierten Evangelium VI: 69, XVIII: 27 übergangen werden, hingegen der voreilige Unbekannte der Synoptiker: Simon Petrus heisst, XVIII: 10; dass die heidnischen Griechen XII: 20 nicht von Petrus, sondern von Andreas, der auch schon I: 41 den Vorrang vor Petrus hat, und von Philippus Jesu vorgestellt werden; dass von dem bei den Juden-Christen so hoch angeschriebenen Apostel Matthäus nicht gesprochen wird, wenn er auch nicht bemerkt hätte, wie dieser unter dem Gleiches bedeutenden Namen Nathanael, als ein Jünger dargestellt zu werden scheint, der noch tieferer Einsicht bedürfe [4]); und dass das berühmte Haupt der juden-christlichen Gemeinde, Jacobus, der Bruder des Herrn, VII: 5, als ein Ungläubiger gezeichnet wird: dies Alles hätte er zu seinem Vortheile ausbeuten können.

8) Da Marcion eine leibliche Auferstehung [5]) leugnete,

---

[1]) S. m. Kritik über das Ev. nach Joh., S. 160.
[2]) A. a. O., S. 274 ff, 405 ff.
[3]) Tertull. c. Marc. IV: 3.
[4]) S. m. Kritik über das Ev. nach Joh., S. 276.
[5]) Iren. Haer. I: 27, 3.

so würde ihm besser als Lucas, der sie lehrt, der vierte Evangelist zu Statten gekommen sein, der diese jüdisch-sinnliche Vorstellung mit einer Auferstehung in geistigem Sinne vertauscht, Joh. XI: 25 [1]). Wozu also hätte er sich so fest an Lucas geklammert, da das vierte Evangelium, wenn er es gekannt, ihm einen um so viel reicheren Stoff für seine Anschauung und so viel mehr Punkte, die mit seiner eigenen Denkweise übereinstimmten, dargeboten haben würde? Man hat geglaubt, dass Marcion, voll Widerwillen gegen die Juden-Apostel, unter die er auch Johannes rechnete, schon darum ein Evangelium, das dessen Namen trug, ohne weitere Untersuchung verworfen haben würde [2]). Aber trug denn das vierte Evangelium den Namen des Johannes an der Stirne? Wir fragen: Woraus soll das erhellen, da selbst noch spätere Gnostiker, die in der That das vierte Evangelium gebrauchten, den Namen des Johannes nicht vermelden? Das Evangelium ist namenlos und geheimnissvoll; sein Verfasser hat einen idealistischen Charakter; wie ein anderer Melchisedek wird dieser grosse Unbekannte ohne Vater und Mutter, Brüder und Geschlechtsverzeichniss, im Unterschiede von dem Johannes der Synoptiker, dem Sohne des Zebedäus und der Salome, dem Bruder des Jacobus, vor die Augen des Lesers hingestellt: musste nicht grade einen Mann, wie Marcion, welchem es um ein namenloses Evangelium zu thun war [3]), dies Alles freundlich anlachen? musste es nicht, während die Judenchristen ihr namenloses Evangelium „das Evangelium der Apostel“ oder auch der „zwölf Apostel“ nannten, ihn grade veranlassen, das vierte Evangelium als das echte, geistige Evangelium, das Evangelium schlechthin, mit Freuden zu

---

[1]) S. m. Kritik über das Ev. nach Joh., S. 128—134, 256—258.

[2]) Olshausen, Echtheit der vier kanon. Evv., S. 373.

[3]) Tertull. c. Marc. IV: 2. „Marcion Evangelio suo nullum adscribit auctorem.“ Siehe gleichfalls Dial. de rectâ in Deum fide sect. 1, Opp. Orig. ed. de la Rue, vol. I, p. 808, wo Marcion auf die Frage, wer das von ihm gebrauchte Evang. geschrieben habe, antwortet: „Christus selbst“.

begrüssen? Marcion, sagt man ferner, wird es verworfen haben, weil es in mancher Hinsicht, bestimmt aber Joh. I: 1, wo nicht „der gute Gott selbst", sondern der Logos — Theos, der bei Gott war, in Jesus Fleisch wird, nicht mit seiner Lehre übereinstimmte [1]). Wir geben diese Verschiedenheit zu. Noch andere Punkte könnten da ebenfalls genannt werden: die Auffassung des A. T. als γραφή (H. Schrift), die Anerkennung davon, dass der Gott Israels derselbe war, der sich in Jesus offenbarte, der Ausspruch, dass der Logos Fleisch geworden sei, I: 14, die grössere Würdigung der Apostel, auch da, wo das Apostolat in den Hintergrund gerückt und der ideale Jünger über die Uebrigen gestellt wird [2]). Aber würde dieses, bei der grossen, wenigstens beziehungsweise grossen Uebereinstimmung von Vorstellungen, für Marcion ein Grund gewesen sein, gegen Paulus und Lucas, von deren Denkweise in genannten Punkten er noch viel weiter entfernt war, den vierten Evangelisten zurückzusetzen? Hatten denn Paulus und Lucas nicht ebenso sehr bekannt, dass der Gott Israels und der Gott der Christen einer und derselbe seien? Ist der Zusammenhang zwischen dem A. und N. T. bei Paulus und Lucas nicht viel inniger und das Verhältniss des Christenthums zu Israel nicht mehr geschichtlich, als im vierten Evangelium? [3]) Stehen bei Lucas VI: 13, VIII: 1, 10, XI: 1, 28 f. und selbst bei Paulus, Gal. I: 19, II: 6, 1 Cor. XV: 5, 11, die Apostel nicht höher, als im vierten Evangelium? Und würde es Marcion so viel Mühe gemacht haben, sich einiger Stellen, die ihm auch hier noch im Wege standen, ebenso wie er mit Lucas verfuhr: „interpretando aut delendo", zu entledigen? Wie willkommen das vierte Evangelium ihm gewesen wäre, beweist der Umstand, dass die späteren Marcioniten, wie Apelles [4]), es

[1]) Olshausen, a. a. O. Hahn, Das Ev. Marcion's in s. urspr. Gestalt, S. 269.; de Wette, Einleitung, S. 124.

[2]) S. m. Kritik des Ev. nach Joh., S. 459.

[3]) A. a. O., S. 150, 266.

[4]) Pseudo-Tert. Lib. adv. omm. haer. ed. Oehler, c. 19. Hippol.

gebrauchten und anerkannten. Würde, wenn er diese Schrift gekannt hätte, mit dem Meister es anders gewesen sein?

Ist es demnach undenkbar, dass Marcion das vierte Evangelium zwar gekannt, aber nicht gebraucht haben sollte; so gehen wir noch einen Schritt weiter und behaupten, dass, wenn er diese Schrift nicht kannte, sie zu seiner Zeit noch nicht vorhanden gewesen sein kann: da, so dieselbe bestanden und schon seit funfzig Jahren in Kleinasien bekannt gewesen, man das ungereimt nennen müsste, dass einem Manne, wie Marcion, aus Pontus in Kleinasien gebürtig, dieses kleinasiatische Evangelium hätte unbekannt bleiben sollen.

Auch hier liegt demnach die Unterstellung auf der Hand, dass der vierte Evangelist sein Evangelium schrieb, u. a. auch, um die Christen vor den Uebertreibungen des Marcion zu bewahren. Und ebensowenig, wie er in seiner Bekämpfung des Valentin der vor ihm herrschenden Kirche folgte, ruft er hier dazu die Ueberlieferung zu Hilfe; denn dieser erkannte er ebensowenig wie Marcion Geltung zu. Vielmehr sucht er sein Ziel dadurch zu erreichen, dass er der Marcionitischen Gnosis eine bessere, veredelte Gnosis gegenüberstellte, wobei ohne Verkürzung des beziehungsweise Wahren der Marcionitischen Lehre, das Unwahre und Uebertriebene dieser Richtung zur Seite gestellt wurde. Gegen die Einseitigkeit des partikularistischen und sinnlichen Judaismus der kirchlichen Ueberlieferung handhabt der Evangelist, nicht minder stark als Marcion, den Universalismus der Gnostik, und gegenüber der einseitigen

---

Philos. VII; 12, 38, IX: 20. Welchen Einfluss die Vorstellungen des vierten Evangelisten auf Apelles ausübten, erhellt aus der Weise, in der er Christus nicht wie Marcion für den „guten Gott", sondern für den Sohn Gottes hielt, der von oben, d. h. von dem guten Gott herniedergekommen war, und wie er ihn, verschieden von Marcion, auch σάρξ bezeichnete mit Hinweisung auf Joh. XX: 25, 27, wo Jesus seinen Jüngern die τύποι τῶν ἥλων und seine durchbohrte Seite zeigte. Philos. VII: 38.

Verachtung des A. T. durch die Gnostik den Werth, der dem A. T. als Prophetie und Typus des Christenthums gebührt. So trachtete er darnach, die Versöhnung zwischen der Gnosis, auch in ihrer Marcionitischen Form, und der Kirche zu Stande zu bringen: ein Unternehmen, das später durch Zuthun von Männern, wie Clemens und Origenes, mit glücklichem Erfolge gekrönt wurde [1]).

§. 4.
Der Montanismus.

Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts [2]) entstand in Phrygien eine kirchliche Bewegung, die nach einem gewissen Montanus, dessen Person im Dunkeln liegt, der Montanismus genannt wird. Zu den frühesten Wortführern dieser Partei gehörten zwei Prophetinnen: Priscilla und Maximilla. Die Anhänger der Richtung nannten sich „die Geistlichen" (οἱ πνευματικοί); in ihren dogmatischen Begriffen huldigten sie dem kirchlichen Chiliasmus und predigten die nahe Wiederkunft Christi [3]). Ihr Protest gegen die Kirche galt nicht deren Lehre, sondern der Verleugnung des Glaubens an die grossen Wahrheiten, die von der Kirche im praktischen Leben geduldet wurde; diese that sich kund in dem Zweifel an der Wiederkunft Christi, weil der Herr bis dahin noch nicht gekommen war (vergl. 2 Petr. III: 1—9), in dem Widerwillen gegen die Märtyrerschaft, die viele, selbst Bischöfe, für Geld abkauften

---

[1]) S. m. Kritik über das Ev. nach Joh., S. 457, 460.

[2]) A. a. O., S. 465.

[3]) Siehe Apollonius (180—192) bei Eusebius H. E. V: 18, aus dessen übrigens parteiischer Beurtheilung erhellt, dass Montanus ein übertriebener Vorkämpfer für das Cölibat war (διδάξας λύσεις γάμων), Gesetze über das Fasten aufstellte, und Pepuza und Timium, zwei phrygische Städtchen, Jerusalem nannte, wohin zu kommen, er alle einlud. Vergl. Epiph. Haer. 48, 2, wo Maximilla verkündigt, dass „nach ihr keine Propheten mehr erstehen würden, sondern das Ende (συντέλεια) der gegenwärtigen Zeit gekommen sei."

und in einer geringen Bereitwilligkeit zur Annahme des Cölibats, dem von der „Apokalypse“ des Johannes gehuldigt wurde: mit einem Worte, der Montanismus war nichts anderes als eine Erweckung des erschlafften Glaubenslebens und ein Protest gegen die zunehmende weltliche Gesinnung der Kirche. Diese Erweckung ging Hand in Hand mit verzückten Zuständen und Offenbarungen des H. Geistes, die man als eine Fortsetzung der Gnadengaben der ersten apostolischen Gemeinde betrachtete (δεῖ καὶ ἡμᾶς τὰ χαρίσματα δέχεσθαι). Den H. Geist, dessen fortdauernde Wirksamkeit in der Kirche die neuen Propheten und Prophetinnen bezeugten, nannte man τὸ παράκλητον πνεῦμα [1]). Wie in jeder Schwärmerei, gab sich also auch in dieser Bewegung eine beginnende Unabhängigkeit von dem Ansehen der Kirche kund. Der neue Prophetismus kennzeichnete sich durch eine gewisse Selbständigkeit; und weil für die Ehrerbietung, die man dem Apostolat schuldete [2]), wie für die Einheit der Kirche und das Ansehen der Bischöfe, deren Weltsinn von der Erweckung nicht geschont wurde [3]), die Lehre, dass der H. Geist jeden Gläubigen zum Propheten mache, gleich gefährlich schien; so erweckte er Verdacht und Widerstand auf kirchlicher Seite.

Man hat lange Zeit geglaubt, dass diese Bewegung

---

[1]) Hippol. Philos. VIII: 19. Der Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon, Euseb. V: 1.

[2]) Pseudo-Tertull., Liber adv. omn. Haer. ed. Oehler, c. 21: „In apostolis quidem dicunt spiritum sanctum fuisse, paracletum non fuisse, et paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in evangelium protulisse, nec tantum plura sed etiam meliora ac majora.“

[3]) Siehe Euseb. H. E. V: 16, wo ein ungenannter Schriftsteller, wie es scheint, ein Zeitgenosse des Apollinaris von Hierapolis, erzählt, dass die Schwärmerei des Montanus unter dem Proconsulat des Gratus gegen die den Aposteln nachfolgende Ueberlieferung, welche von Anfang an bei der Kirche im Schwange war, eine feindselige Haltung hatte. Vergl. auch die von Apollonius vorgebrachte Beschuldigung der Montanisten, Euseb. V: 18, dass sie „gegen den Herrn, die Apostel und die heilige Kirche lästerliche Worte ausstiessen.“

ihren Ursprung in den parakletischen Verheissungen des vierten Evangeliums habe und könnte dies auch chronologisch belegen, wenn man voraussetzte, dass dies Evangelium als eine Schrift des Apostels Johannes schon vom Ende des ersten Jahrhunderts herstamme. Darf man aber bei der Beurtheilung des Montanismus von dieser Voraussetzung ausgehen? Wäre dies nicht eine petitio principii, bei der man zum Ausgangspunkte eine Voraussetzung nähme, die selber des Beweises bedürfte und von der später erhellen könnte, dass sie der Geschichte widerspräche? Damit man richtig urtheile und entscheide, ob der Montanismus sein Bestehen dem vierten Evangelium zu danken habe oder nicht, müssen beide, der Montanismus und die Lehre des Evangelisten mit einander verglichen werden; man darf jedoch nicht, durch Berufung auf die Ueberlieferung der späteren Kirche oder auf spätere Anhänger des Montanismus, die, wie Tertullian, ihre Lehre mit der Lehre vom Parakleten im vierten Evangelium in Verbindung brachten, die Frage zum Voraus entscheiden. Eine solche Vergleichung führt zu einem Ergebnisse, das demjenigen, zu welchem eine frühere, unkritische Untersuchung der Geschichte geleitet hatte, grade entgegengesetzt ist. Der Montanismus predigte den Chiliasmus, die nahe Zukunft des Herrn und das sich nähernde Ende der gegenwärtigen Welt. Ist dies eine Richtung, von der man glauben kann, dass sie von einem Evangelium ausgegangen sei, das da ganz darauf angelegt ist, den vorhandenen sinnlichen Parusie-Erwartungen und dem Chiliasmus den Boden zu entziehen, und das von allen apokalyptischen Visionen weit entfernt ist? Wird der Montanismus, der sich von der überlieferten Kirchenlehre nicht in einem einzigen Punkte entfernte, sein Entstehen einer Schrift zu danken haben, in der u. a. die Schöpfung, die Empfängniss Jesu aus dem H. Geiste und seine Geburt aus der Jungfrau Maria, seine Niederfahrt in die Hölle, seine sichtbare Himmelfahrt, sein Sitzen als König zur Rechten Gottes, seine Wiederkunft zum Gericht und die leibliche Auferstehung, also die vornehmsten Artikel des

christlichen Glaubens verdeckter Weise geleugnet oder zur Seite geschoben werden? Wird man nicht auch hier sich die Sache in umgekehrtem Zusammenhange vorstellen müssen? und zwar so, dass der vierte Evangelist, wiewol er das Wahre an der Montanistischen Lehre vom Parakleten anerkannte, insofern sie den Gläubigen von äusserem Ansehen der Kirche frei machte und den H. Geist nicht ausschliesslich als Erbgut der Apostel und deren Schüler, sondern als Gemeingut aller Gläubigen darstellte, — dass er also, wiewol er dies anerkannte, doch zugleich beabsichtigte, den chiliastischen Träumereien und sinnlichen Erwartungen, welche von dem Geiste der Zeit je länger, je mehr überflügelt wurden [1]), entgegenzutreten. Ist dies wahrscheinlich, dann beweist der ursprüngliche Montanismus nicht allein nichts für ein früheres Dasein des vierten Evangeliums, sondern muss im Gegentheil, ebenso wie die Valentinianische und Marcionitische Gnosis, als eine der Veranlassungen zum Entstehen dieser Schrift betrachtet werden [2]). Erst die spätern Montanisten, und unter ihnen Tertullian [3]), haben, frei von den früheren Träumereien, den Montanismus nach dem vierten Evangelium geklärt und hierdurch bewiesen, dass der Zweck des grossen Un-

---

[1]) Beachtung verdient hier, wie die sinnliche Parusieerwartung des ersten Evangeliums in späteren Stücken der synoptischen Evangelien schon in gemässigter Form ausgesprochen wird. Nach Matth. X: 23 wird der Messias kommen noch ehe die Jünger ihre Sendreise durch Palästina werden vollendet haben. Matth. XXIV: 14 dagegen, welche Stelle dem Marcus entlehnt ist, wird die Parusie erst stattfinden, nachdem das Evangelium in der ganzen Welt verkündigt worden. Matth. XXIV: 3 fragen die Jünger nach des Herren Wiederkunft, eine Frage, die bei Marcus XIII: 4 und Luc. XXI: 7 nicht vorkömmt. Vergl. ferner Matth. XVI: 27, 28 mit Marc. VIII: 38, IX: 1 und Luc. IX: 26, 27 und Matth. XXVI: 29 mit Luc. XXII: 18. Auch die veränderte Stellung von Matth. XXIII: 39 bei Luc. XIII: 34 ist hier nicht ohne Bedeutung.

[2]) S. m. Kritik über das Ev. nach Joh., S. 463—465.

[3]) Tertull., De virg. rel. c. 1. De pudic. c. 21. Adv. Praxeam. c. 2, 8, 13.

bekannten, auch den Montanismus mit der Kirche zu versöhnen, erreicht wurde. Was Tischendorf von den Montanisten schreibt [1]), dass sie nämlich in ihrer Parakletslehre von Johannes abhängig seien, gilt also nur von den späteren Montanisten, aber nicht von den früheren und nicht von Montanus selbst: so dass auch die Berufung dieses Gelehrten [2]) auf die erst gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts aufkommenden Aloger, die als Gegner des Montanismus das vierte Evangelium verwarfen, [3]) — gesetzt auch, was wir später noch untersuchen werden, dass Irenaeus a. a. O. Anti-Montanisten gemeint und zwar etwa dieselben, die Epiphanius mit dem Namen Aloger bezeichnet, — für die Frage, ob der ursprüngliche Montanismus eine Frucht der Johanneïschen Theologie sei, ohne allen Belang verbleibt.

§. 5.

Ptolemaeus und Heracleon.

Kannten weder Valentin noch Marcion das vierte Evangelium, so thun hingegen ihre späteren Schüler dar, dass sie neben den drei ersten Evangelien auch das vierte Evangelium kannten und werth hielten. Von Ptolemaeus (180), einem Jünger aus Valentin's Schule, ist ein Brief an Flora, eine seiner Schülerinnen, durch Epiphanius aufbewahrt worden, in dem ausser einer anderen Stelle aus Matthäus, auch ein im vierten Evangelium (Joh. I: 2, 3) vorkommender Spruch als ein Wort „des Apostels“ angeführt zu werden scheint [4]). Sollte dies der Fall sein, so würde

---

[1]) A. a. O., S. 23, 24.

[2]) A. a. O.

[3]) Iren. Haer. III: 11, 9.

[4]) Haer. XXXIII: 3 ff. Ἔτι γε τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν ἰδίαν λέγει εἶναι (ἅτε πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι [l. γέγονε] καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲν) ὁ ἀπόστολος. Es ist ungewiss, ob die in Parenthese gesetzten Worte von Epiphanius sind oder wol zu dem Briefe des Ptolemäus gehören. Im ersteren Falle kann ὁ ἀπόστολος auch Paulus sein. Col. I: 15.

hieraus erhellen, dass Ptolemaeus, seine dreissig oder vierzig Jahre nach Valentin, das vierte Evangelium kannte. Ob er es jedoch „dem Apostel“ zuschrieb, ist wegen des schlechten Zustandes, in dem sich der Text des Epiphanius an dieser Stelle befindet, nicht ohne Vorbehalt festzustellen. Tischendorf [1]) bekümmert sich darum nicht, obgleich schon Lücke [2]) und vor diesem Grabe [3]) darauf aufmerksam machten. Diesem „der Apostel sagt“ ist um so viel geringeres Gewicht beizumessen, als ein anderer Valentinianer, Theodotus, nach Auszügen seiner Schriften, die hinter den Werken des Clemens Al. stehen, nicht nur Joh. I: 9 [4]), sondern auch Luc. II: 14 [5]) durch ein ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος eingeleitet hat.

Als Zeuge für das Dasein der Evangelien ist Heracleon, ein anderer Schüler Valentin's, dadurch von grösserer Bedeutung, dass er einen Commentar über das dritte und später auch über das vierte Evangelium schrieb, von welch letzterem Bruchstücke bei Origenes vorhanden sind [6]).

Nach Tischendorf soll dieser Heracleon ein „Zeitgenosse“ Valentin's gewesen sein. Für diese Behauptung beruft sich T. auf eine Stelle des Origenes, ist aber vorsichtig genug, diese Stelle nicht anzuführen. Wer sie einsieht, bemerkt nämlich, dass Heracleon nicht war, sondern gesagt wird, zu sein, nicht „ein Zeitgenosse“, sondern ein γνώριμος, d. h. nach dem späteren, auch patristischen Sprachgebrauche [7]), ein Schüler des Valentin (Οὐαλεντίνου λεγόμενος εἶναι γνώριμος) [8]). Man füge noch hinzu, dass Heracleon nach Origenes [9]) unter die Gnostiker ge-

1) S. 22.
2) Comment. in Joh. I: p. 53.
3) Spicil., P. 2, p. 69 seqq.
4) Opp. ed. Potter, §. 41.
5) §. 73.
6) Grabe, a. a. O., P. 2, p. 85 seqq.
7) Siehe Clem. Al. Strom. V: 11, VI: 127 und sonst, ferner Suidas und Stephanus in voce.
8) Comm. in Joh. t. II: c. 8, ed. de la Rue, p. 66.
9) A. a. O., S. 105.

hörte, welche in mancher Hinsicht mit der Kirche ausgesöhnt waren, und also auch schon deshalb nicht zu den „frühesten“ Gnostikern gerechnet werden kann. Von dieser Zeitgenossenschaft weiss denn auch kein kirchlicher Schriftsteller vor Origenes etwas zu sagen. Clemens Al. nennt Heracleon einfach Οὐαλεντίνου σχολῆς δοκιμώτατον [1]) und Irenaeus erwähnt seiner ganz und gar nicht. Wenn er der Lebenszeit nach dem Valentin so nahe stand, wie Tischendorf will glauben machen, so muss es sehr befremden, dass Irenaeus, der zwischen 178 und 192 sein Werk gegen die Gnostiker schrieb [2]), diesen berühmten Gnostiker nicht nennt und ihn also nicht gekannt zu haben scheint [3]). Ferner achte man darauf, dass Heracleon auch von Hippolyt in einem Athem mit den späteren Gnostikern Secundus und Ptolemaeus genannt [4]) und unter die Italienischen Valentinianer (οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας) gerechnet wird, die, von den Orientalischen, Bardesanes und Axionicus (οἱ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς) abweichend, Jesu einen psychischen, nicht einen pneumatischen Leib zuerkannten [5]) und auch dadurch, dass sie in dieser Hinsicht der gewöhnlichen kirchlichen Vor-

---

[1]) Strom. IV: 9, 73. Vergl. den Anhang zu de Praescript. haeret. von Tertull. c. 19. Dieses Stück ist von 200—210.

[2]) C. haer. III: 3, 4.

[3]) Tischendorf hat in der vierten Auflage seiner Schrift nun doch eine Stelle bei Irenäus II: 4, 1 nachweisen können, in der Irenäus den Heracleon mit Ptolemäus zusammenstellt. Tischendorf hat deshalb sofort behauptet, Heracleon könne nicht später als ca. 150—160 geschrieben haben; allein ein Zeitgenosse des Ptolemäus, der 180 schrieb, lässt sich nicht so leicht zu „den frühesten Gnostikern“ hinaufrücken; dazu wird des Heracleon Commentar zu Lucas erst ca. 193 von Clemens Al. benützt; den zum Johannes-Evangelium dagegen erwähnt vor Origenes niemand; mit welchen Angaben die Philosophumena stimmen. Die einmalige gelegentliche Angabe des Irenäus widerlegt daher nicht, sondern bestätigt Scholten's weitere Ausführung über Heracleon (vergl. Lipsius, Zeitschr. f. wiss. Theologie, 1867, I, S. 80 ff., Volkmar, Prot. Kirchenzeitung 1866, No. 50, S. 1062). Anmerk. des Uebersetzers.

[4]) Philosoph. VI: 4, 29.

[5]) VI: 35.

stellung sich nähern, ihre spätere Herkunft deutlich verrathen [1]).

Tischendorf beruft sich endlich noch auf einen Bericht des Epiphanius (400) [2]), nach welchem Heracleon noch vor Cerdo soll aufgetreten sein (Κέρδων διαδέχεται τούτους καὶ Ἡρακλέωνα); es soll der erwähnte Ketzerbeschreiber damit das Zeugniss des Origenes bestätigt haben [3]). Hätte Epiphanius a. a. O. gemeint, was Tischendorf ihn sagen lässt, so würde, wie Volkmar [4]) nachgewiesen hat, hieraus folgen, dass, da Cerdo, nach Irenaeus [5]), ein Zeitgenosse des Valentin war, der Meister dem Schüler nachgefolgt sei. Wenn Epiphanius in der That dies meint, so würde er das Zeugniss des Origenes nicht, wie Tischendorf schreibt, bestätigt, sondern einfach eine Ungereimtheit geschrieben haben, die dem Origenes widerstritte, da dieser den Cerdo nicht einen Vorgänger, sondern einen Schüler Valentin's nennt. Eine solche Ungereimtheit wäre wol bei einem Epiphanius nicht zum Verwundern, der, wie Volkmar erinnert, in seiner Unwissenheit den Kol-Arbas (כל אַרְבַּע), d. h. die heilige Vierzahl der Valentinianischen Gnosis [6]), nach des Hippolytus [7]) Vorgange für einen gewissen Colarbasus hielt [8]). Indessen Volkmar hat nachgewiesen [9]), dass Epiphanius diesmal einen solchen Missgriff nicht begangen, sondern nur das gemeint hat, dass, nachdem über andere Gnostiker gehandelt worden, er nun in einem neuen Hauptstücke über Cerdo sprechen werde.

Daher ist es sicher, dass Heracleon nicht unter die

---

[1]) Volkmar, Urspr. d. Evv., S. 23.
[2]) Haer. XLI: 1.
[3]) S. 22, Note 3.
[4]) A. a. O., S. 127.
[5]) C. haer. III: 4, 3.
[6]) Iren. c. haer. I: 14, 1.
[7]) IV; 13, VI: 5, 55. Denselben Fehler begeht der Verfasser des Anhangs zu den Praescr. haer. c. 15.
[8]) Haer. XXXV: 1.
[9]) A. a. O., S. 129.

„frühesten“ Gnostiker gehört, sondern gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts das dritte und vierte Evangelium kannte und hochschätzte, obschon auch nun noch nicht erhellt, dass der Gnostiker das vierte Evangelium dem Apostel Johannes zugesprochen habe.

§. 6.

Die Ophiten und Peraten.

Dass auch unter diesen gnostischen Sekten die vier Evangelien bekannt waren, lehren die öfter erwähnten „Philosophumena“ des Hippolyt. Dem vierten Evangelium entlehnten die Naässener (der hebräische Name, wofür das Griechische Ophiten hat) Joh. III: 6 [1]), I: 3, VI: 53, VI: 44 [2]), IV: 24, 10, I: 9 [3]). Desgleichen bedienten sich die Peraten der Stellen Joh. III: 17 [4]), III: 14, I: 1—3 [5]), VIII: 44, X: 7 [6]). Ohne den geringsten Beweis setzt Tischendorf diese Gnostiker in die erste Zeit der Gnostik. Die Wahrheit ist, dass diese Sekte in der Schrift „Adversus omnes haereses“, die als Anhang den „Praescriptiones haereticorum“ des Tertullian beigefügt wird, noch nicht vorkömmt; welche Schrift, wie man jetzt glaubt, ein Auszug eines früheren, verloren gegangenen Werkes des Hippolyt ist, das um 200 oder 210 geschrieben wurde [7]). Selbst Irenaeus macht von den Peraten noch keine Meldung; ihrer wird zuerst, doch nur im Vorbeigehen, von Clemens Al. [8])

---

[1]) Philosoph. V: 7.

[2]) V: 8.

[3]) C. 9.

[4]) C. 12.

[5]) C. 16.

[6]) C. 17.

[7]) Dieser Anhang wird in einer der ältesten HSS. (Cod. Agobardi) der Werke Tertullians nicht angetroffen. In einer anderen HS. (Cod. Paterniae) steht dieser Theil abgesondert, während er in dem Cod. Rhen. zur Aufschrift hat: „Adversus omnes haereses“ und anderwärts den „Praescriptiones“ vorausgeht. Oehler hat denselben für sich herausgegeben. Corp. Haer. t. I, p. 271—279.

[8]) Strom. VII: 17.

Erwähnung gethan, und erst in dem späteren Werke des Hippolyt „die Philosophumena“, von 225—235 [1]), kommen sie mehr vorsätzlich zur Sprache: sie gehören also zu den letzten Gnostikern des zweiten Jahrhunderts.

§. 7.

Tatianus.

Dieser syrische Gnostiker, früher ein Schüler des Justin [2]), doch später zu der Sekte der Enkratiten [3]) übergegangen, schrieb nach dem Tode seines Lehrers [4]) gegen 170 eine Vertheidigungsschrift, betitelt λόγος πρὸς Ἕλληνας, in der Spuren nicht nur von Bekanntschaft mit Matthäus und Lucas [5]), sondern auch mit dem vierten Evangelium [6]) angetroffen werden. Ob er dieses Evangelium für eine Schrift des Johannes hielt, erhellt wiederum nicht. Man will dies jedoch aus dem Umstande nachweisen, dass Tatian eine Harmonie von vier Evangelien angefertigt habe, in der das vierte Evangelium mit den übrigen als apostolische Schrift auf eine Linie gestellt werde, so dass es, wie man annimmt, schon zu Tatian's Zeiten ein Alter gehabt haben müsse, das bis in die Zeit vor Justin hinaufreiche [7]). Was hieran sei, wollen wir zu untersuchen uns anschicken. Nach Eusebius soll Tatian eine Evangelienharmonie (συνάφειά τις καὶ συναγωγὴ τῶν εὐαγγελίων) zusammengestellt und mit dem Namen τὸ διὰ τεσσάρων bezeichnet haben; diese Schrift

---

[1]) Volkmar, a. a. O., S. 70.

[2]) Iren. c. haer. I: 28. Anhang zu de Praescript. Haeret. c. 20. Euseb. H. E. IV: 29. Epiphan. Haer. 46, §. 1. Hieron., de viris illustr. 29. Theodoret. haer. fab. I: 20.

[3]) Euseb. a. a. O.

[4]) Orat. c. Gr. c. 18, 19.

[5]) C. 30 (Matth. XIII: 44), c. 32 (Luc. VI: 25). Was von Otto zum Beweise, dass Tatian den Matthäus gebraucht habe, aus Clem. Al. gesammelt wurde, edit. suae, p. 164 ff., ist ungewiss, s. Credner, Beitr. I, S. 445.

[6]) C. 20 (Joh. I: 3), c. 13 (Joh. I: 5), c. 4 (Joh. IV: 24).

[7]) Tischendorf, a. a. O., S. 11, 12.

ist zu dessen Zeit noch hier und da in Umlauf gewesen [1]). Welche Evangelien von Tatian zu seinem Zwecke benutzt worden, ob die synoptischen oder auch andere damit verwandte Evangelien [2]) und überdies auch das vierte, war dem Eusebius, der das Werk nicht selber gesehen, unbekannt (οὐκ οἶδα sagt er, ὅπως συνθείς). Auch Epiphanius (400) weiss von diesem Werke nicht anders, als nach Gerüchten (λέγεται) zu sprechen [3]). Nach beiden berichtet Theodoretus, Bischof von Cyros († 457), dass er von solch einer Evangelienharmonie, die unter des Tatian Namen ging und auch von ihm für ein Werk des Tatian gehalten wird, viele Exemplare in seiner Diözese gefunden, aber wegen ihres ketzerischen Inhaltes ausser kirchlichen Gebrauch gesetzt habe [4]). Demselben Schriftsteller zufolge vermisste man in dieser Evangelienharmonie die Geschlechtsregister und Alles, was auf die Abstammung Jesu von David Bezug hatte. Dass Tatian beim Zusammenstellen dieser Harmonie auch das vierte Evangelium benutzt habe, erhellt auch aus diesem Berichte noch nicht; sagt doch Theodoretus nicht einmal, dass des Tatian Schrift ein Diatessaron sei, sondern nur, dass es so genannt werde (διὰ τεσσάρων καλούμενον). Auch ist aus der Art der Sache unsicher, welche Veränderungen das ursprüngliche Werk des Tatian in mehr als zwei und einem halben Jahrhundert unter den Händen gnostischer Ketzer erlitten hat, in Folge wovon es von Theodoret als ketzerisch verboten wurde. Da es von manchen, wie Epiphanius berichtet [5]), für das Evangelium der Hebräer gehalten wurde, so ist es weit eher wahrscheinlich, dass nur die synoptischen und andere judenchristliche Evangelien [6]), vielleicht etwa das Evangelium

---

[1]) H. E. IV: 29.
[2]) Volkmar, Der Urspr. d. Evv., S. 36.
[3]) Haer. 46, §. 1.
[4]) Haer. fab. I: 20.
[5]) Epiph. Haer. 46, 1.
[6]) Haer. 47, 1.

des Petrus, der von Theodoret genannten Harmonie zu Grunde lagen.

Wie dies auch sei, man sieht, wie unsicher zufolge den patristischen Berichten der Ursprung und Charakter dieses Werkes war. Selbst das ist unsicher — da der anderthalb Jahrhunderte später schreibende Eusebius nicht sagt, woher er seine Berichte hat — ob Tatian der Verfasser davon war, und wenn schon, ob dieser selbst die Schrift — und darauf kommt es für die Kritik des vierten Evangeliums an — mit dem Namen „Diatessaron" bezeichnet habe. Erst in dem zwölften Jahrhundert meldet Dionysius Bar-Salibi, Bischof von Amida in Mesopotamien, ein syrischer Schriftsteller, dass Ephraem der Syrer (350) einen Commentar über das Diatessaron des Tatian geschrieben habe und dass dies Werk mit den Worten anfing: „In dem Anfange war das Wort" [1]). Sofern dieser Bericht zuverlässig wäre, würde damit bewiesen sein, dass in die Evangelienharmonie des Tatian auch das vierte Evangelium aufgenommen war. Aber ist dies der Fall? Es ist schon unwahrscheinlich, dass der eben so rechtgläubige als gelehrte Ephraem noch im vierten Jahrhundert einen Commentar verfasst habe über eine Schrift von so unkirchlichem Charakter, dass sie wegen ihrer Abweichung von den kanonischen Evangelien in der späteren syrischen Kirche verboten wurde. Nach einem Berichte des Gregorius Bar-Hebraeus, Bischof von Tagrit, soll derselbe Ephraem einen Commentar verfasst haben, nicht über das Diatessaron des Tatian, sondern über dasjenige des Ammonius; aus welcher Verwirrung sich erklären lässt, „dass der Syrer Ebed-Jesu († 1308) Tatian und Ammonius für ein und dieselbe Person hielt [2]). Hierdurch wird wahrscheinlich, dass auch der vorerwähnte Dionysius die Evangelienharmonie des Ammonius und das Diatessaron des Tatian für ein und dasselbe Werk

[1]) Jos. Sim. Assemanni biblioth. orient. II, S. 150 ff. und Credner, Beiträge, I, S. 448.

[2]) Bibl. orient., III, p. 12. Credner, Beiträge, S. 449. Geschichte des N. T. Kanons, S. 17—22.

gehalten hat. Da jedoch die Synopse des Ammonius vermuthlich nicht mit Joh. I: 1 [1]) begann, ist es ferner wahrscheinlich, dass Dionysius, indem er über den Commentar des Ephraem zu der Evangelienharmonie des Ammonius berichtet, auch dies Werk, das im zwölften Jahrhundert nicht mehr da war, nochmals verwechselt hat und zwar mit einer erst in dem sechsten Jahrhundert von Victor von Capua herausgegebenen, lateinischen Evangeliensynopse, die eine Uebersetzung des griechischen Diatessaron darstellen soll; dieses erdichtete Werk fängt wirklich mit Joh. I: 1 an, wie man in der „Bibliotheca maxima Patrum“ sehen kann, wo es Bd. II zu finden ist [2]). Dass auch Ebed-Jesu dieses untergeschobene Stück für das ursprüngliche Werk Tatians gehalten haben muss, erhellt ferner aus der Beschreibung, die Ebed-Jesu davon giebt, vgl. „Scriptorum veterum collectio“ von Ang. Majo, 1838, Vol. X, p. 191. Diese Beschreibung streitet nämlich ganz und gar mit dem Berichte des Theodoretus, aber zu vorerwähntem, untergeschobenen Werke des Victor von Capua passt sie sehr gut [3]).

Aus dem Angeführten ergiebt sich, dass Alles, was Tischendorf über das Tatianische Diatessaron geschrieben hat, um zu beweisen, dass das vierte Evangelium hinzugehörte, aller Begründung baar ist. Die Sache selbst kömmt auf Folgendes hinaus. Tatian scheint nach dem Vorgange seines Lehrers Justin eine Evangelienharmonie angefertigt

---

[1]) Siehe den Brief des Eusebius an Carpianus über das Diatessaron des Ammonius bei Mill, N. T. ed. Küster, p. 1. Vergl. Prol., p. 62, 63. Wetstein, N. T. Prolegg., p. 68. Tischendorf, ed. 7 major, p. LXXIV, LXXV; ed. 7 minor, p. LIV, LV. Diesem Brief zufolge hatte Ammonius seiner Evangelienharmonie das Evangelium des Matthäus zu Grunde gelegt und die gleichlautenden Texte der drei anderen Evangelien daneben gestellt. Es ist also nicht wahrscheinlich, dass dies Diatessaron mit Joh. I: 1 anfing. S. Credner, Beitr., a. a. O.

[2]) Dass dieses Stück nicht das Diatessaron sein kann, dessen Theodoret erwähnt, geht auch daraus hervor, dass es die Genealogieen enthält.

[3]) Credner, Geschichte des N. T. Kanons, S. 20.

zu haben; von Justin aber wissen wir — man denke z. B. daran, wie er die Geburtsgeschichte Jesu aus Matthäus und Lucas zusammenstellt — dass er, ohne gerade eine schriftliche Evangelienharmonie zu machen, doch die Berichte der synoptischen Evangelien, die sich zuweilen widersprechen (τὰ εὐαγγέλια), zu einem Ganzen vereinigte (τὸ εὐαγγέλιον). Erst spätere Schriftsteller, welche, wie Eusebius und Epiphanius, erklären, dass sie die Arbeit nicht kennen, berichten, dass dies Werk des Tatian ein Diatessaron genannt werde oder wissen, wie Theodoret, nichts anderes, als dass eine ketzerische Schrift, die im fünften Jahrhundert im Umlauf war, diesen Namen führte. Nachdem in dem dritten Jahrhundert des Ammonius Evangelienharmonie entstanden, wurde diese von späteren Schriftstellern, denen weder die eine noch die andere Schrift mehr bekannt war, für das Diatessaron Tatian's gehalten; und nachdem in dem sechsten Jahrhundert die jetzt noch vorhandene Evangelienharmonie des Victor von Capua geschrieben worden, wusste man aus diesem untergeschobenen Stücke, das aus Mangel an Kritik für das Diatessaron Tatian's gehalten wurde, dass dies Diatessaron mit dem Anfange des vierten Evangeliums begonnen habe. Was hier allein feststeht, ist: dass Tatian, nachdem er in dem zweiten Abschnitte seines Lebens zu den Gnostikern übergegangen, gerade so wie andere Gnostiker dieser Zeit, von dem vierten Evangelium Gebrauch machte, obgleich er, ebensowenig wie diese, irgend etwas davon merken lässt, dass er es für ein Werk des Apostels Johannes gehalten hätte.

Wie aus Anführungen, die in seiner „Rede an die Griechen" vorkommen, erhellt, bediente sich Tatian übrigens noch anderer Schriften des N. T., u. a. auch Paulinischer Briefe [1]), wiewol er die Pastoralbriefe, den an Titus ausgenommen, verwarf [2]). Indessen scheint der Apostel Paulus

[1]) Orat. ad Graecos, c. 4 (Rom. I: 20). Vergl. Hieron. Comm. in Gal. c. 6. Iren. Haer. III: 23, 8. Clem. Al. Strom. III, p. 547.

[2]) Hieron. Comm. in ep. ad Titum prooem. Vergl. Clem. Al. Strom. II: c. 12, p. 457.

auch bei diesem Schüler Justin's noch wenig Theilnahme gefunden zu haben; man kann dies daraus abnehmen, dass die Severianer-Enkratiten, Anhänger des Tatian, den Apostel Paulus lästerten und seinen Schriften alle Geltung absprachen [1]). Von „H. Schriften" des N. T. ist auch bei Tatian noch keine Rede [2]); und es ist mehr als wahrscheinlich, dass er ausser den uns bekannten Evangelien ein anderes, später für apokryph gehaltenes Evangelium gebrauchte, auf dessen Anordnung und Inhalt seine enkratitische Denkweise Einfluss ausübte.

§. 8.

Celsus.

Den Zeugnissen der Ketzer fügen wir noch hinzu, was man aus dem Λόγος ἀληθής des Celsus für unsern Gegenstand entnehmen kann.

Gestützt auf die Berichte des Origenes [3]), hält man für wahrscheinlich, dass dieser Bestreiter des Christenthums Bekanntschaft mit unseren vier Evangelien an den Tag gelegt habe. Celsus erklärt nämlich, nach Origenes, dass er seine Einwürfe hauptsächlich den Schriften der Christen entlehnen werde [4]). Dass zu diesen auch das vierte Evangelium gehört habe, wird daraus erschlossen, dass Celsus, indem er von der Engelerscheinung bei Jesu Grab berichtet, behauptet, die einen (οἱ μέν) sprächen von einem Engel, die anderen (οἱ δέ) von zweien [5]). Origenes [6]) glaubt, dass damit einerseits Matthäus und Marcus, andererseits Lucas und Johannes gemeint seien. Man muss jedoch fragen, warum Celsus sich nicht ebenso ausdrücken können,

1) Euseb. H. E. IV: 29.

2) Credner, Beitr. I, p. 48.

3) C. Cels. I: 67, II: 31, II: 36, 55. Wie unsicher es ist, ob Celsus in diesen Stellen auf das vierte Evangelium anspiele, wurde schon von Bretschneider nachgewiesen, Probab., p. 197 sqq. und von Lücke, Comment. I, S. 39, anerkannt.

4) II: 74.

5) C. Cels. V; 52.

6) V: 56.

wenn er auch nur die synoptischen Evangelien vor Augen hatte? Kann ferner seine Frage, I: 67, warum Jesus dem Verlangen der Juden im Tempel um ein Zeichen nicht entsprochen habe, nicht ebensogut an Matth. XXI: 23, als an Joh. II: 18 erinnern? Bei anderen Stellen aus dem vierten Evangelium I: 70, II: 13, II: 36, 45, 55 ist es zweifelhaft, ob Celsus oder wol Origenes selbst von den a. a. O. berichteten Einzelheiten aus dem vierten Evangelium redet. Deshalb ist es unräthlich, den Celsus als Zeugen für dieses Evangelium aufzurufen. Uebrigens wäre es möglich, dass Celsus unsere Evangelien, namentlich das vierte gekannt, ohne dass daraus folgen würde, dies letztere „müsse lange vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts" von den Christen als Geschichtsquelle anerkannt worden sein. Wie noch öfter, übertreibt Tischendorf auch hier in seinen Zahlen, indem er Celsus gegen 150 [1]) schreiben lässt. Nach Origenes [2]) gab es zwei Männer, Namens Celsus, beide Epikuräer. Der eine lebte unter Nero, der andere, der hier allein in Betracht kommen kann, unter Hadrian († 138) und später (καὶ κατωτέρω); bis wie lange nach 138 er lebte, erhellt daraus nicht. Man muss jedoch fragen, ob in der That dieser Celsus, der Epikuräer, oder nicht vielmehr ein anderer Mann dieses Namens, der Verfasser der ganz und gar neu-platonischen Schrift ὁ ἀληθὴς λόγος („Wahrhafte Lehre") gewesen sei. Dass Origenes selbst dies nicht recht wusste, geht aus IV: 36 hervor, wo er sagt, dass Celsus ausser den dort von ihm bereits aufgezählten Schriften noch zwei andere Bücher, nämlich die „Wahrhafte Lehre" (λόγος ἀλ.) und noch eine andere (vgl. VIII: 76) gegen die Christen geschrieben habe, jedoch zugleich erklärt, dass er darüber, ob der Verfasser des λόγ. ἀλ. und der Epikuräer (εἴ γε οὗτος ἐστιν) einer und derselbe seien, im Ungewissen verbleibe. Liest man den Schluss des achten Buches des Origines gegen Celsus, so sollte man

[1]) A. a. O., S. 26.
[2]) I: 8.

meinen, Celsus werde von Origenes als Zeitgenosse angeführt. „Wisse nämlich“, schreibt er an seinen Freund Ambrosius, „dass Celsus angekündigt, er werde noch eine Schrift abfassen, worin er verspricht, zeigen zu wollen, wie die zu leben haben, die ihm folgen wollen und können. Wenn er nun dies zweite versprochene Buch nicht geschrieben hat, so können wir es genug sein lassen mit den acht zu seiner Widerlegung geschriebenen Büchern. Wenn er jedoch auch dieses Werk angefangen und vollendet hat, so suche es auf und sende es mir, damit ich auch dagegen meine Stimme erhebe und die falsche Weisheit, die darin verfasst, widerlege“ [1]). — Man sieht also, wie wenig Grund Tischendorf hat, zu schreiben, dass der Celsus, gegen den Origenes das Christenthum vertheidigte, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts gelebt habe.

---

[1]) Vergl. Baur, Die drei ersten Jahrh., S. 369, 2. Ausgabe, 383 und Volkmar, Der Urspr., S. 80.

DRITTES HAUPTSTÜCK.

Die kirchlichen Schriftsteller, Canones und Uebersetzungen von 170 bis 200.

§. 1.

Der Verfasser des Briefes an Diognetus.

Haben wir bei keinem kirchlichen Schriftsteller vor 170 und ebensowenig bei den Gnostikern und andern Ketzern Spuren einer Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium angetroffen; waren es allezeit noch die synoptischen und andere später verworfene Evangelien, an denen sowol die Kirchenmänner, als die Gnostiker festhielten: so wollen wir nun die kirchlichen Schriftsteller hören, die von 170 an bis zum dritten Jahrhundert für den Bestand und die Anerkennung des N. T. auftreten. Wir eröffnen die Reihe dieser Männer mit dem unbekannten Verfasser des Briefes an Diognet, der früher allgemein und noch jetzt von manchen, obschon mit Unrecht dem Justin zugeschrieben worden [1]). Wir zählen ihn zu den kirchlichen Schriftstellern, weil er, wiewol über den gewöhnlichen, kirchlichen Standpunkt erhaben, doch durch keinerlei abweichende Vorstellungen sich als Ketzer kennzeichnet. Und wir stellen diese Schrift bei der folgenden Untersuchung voran, weil sie, wie es scheint, den übrigen der Zeit nach vorangeht und doch nach Justin gestellt werden muss; denn einestheils ist die Logoslehre,

---

[1]) G. G. Snoeck, Spec. theol. exhibens introd. in epist. ad Diognetum, p. 60—123.

die sie enthält, bereits mehr entwickelt, als diejenige des genannten Märtyrers, und anderntheils setzt ihr apologetischer Charakter, wie uns erhellen wird, Verwickelungen im kirchlichen Leben voraus, die erst seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts im Zusammenhange mit Gnostik und Montanismus zu Tage treten. Es widerspricht dem nicht, dass dieser Schriftsteller die Parusie als nahe bevorstehend hinstellt [1]); auch die Montanisten theilten diese Erwartung. Die Art und Weise jedoch, in welcher der Verfasser als Bürgschaft für die Gewissheit der Zukunft des Herrn sich auf die Zeichen beruft, insbesondere auf das Heldenthum der Märtyrer, die den wilden Thieren vorgeworfen wurden [2]), deutet auf eine Zeit hin, in der sowol die Märtyrerschaft an der Reihe als auch die schon bei Vielen wankende Erwartung der Parusie der Stärkung bedürftig war. Das eine sowol wie das andere versetzt uns in die Zeit nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts.

In dieser merkwürdigen Schrift, die sich schon von allen andern Erzeugnissen des zweiten Jahrhunderts durch guten Stil und Klarheit der Gedanken unterscheidet, leuchtet die Bekanntschaft des Verfassers mit „den Evangelien“ [3]) und Briefen der Apostel, insonderheit des Paulus, auf jeder Seite hervor; doch so, dass nirgends Sprüche des N. T. als Beweisstellen angeführt, sondern auf passende Weise aus dem Gedächtnisse in die Rede eingeflochten sind. Dass zu diesen Schriften auch das vierte Evangelium gehört, lässt die Gleichförmigkeit manchen Ausdruckes und insbesondere die Logoslehre des Verfassers nicht bezweifeln [4]).

---

[1]) C. 7.

[2]) C. 7, 10.

[3]) C. 11.

[4]) Vergl. z. B. c. 11: οὗτος (ὁ λόγος) ὁ ἀπ᾽ ἀρχῆς mit Joh. I: 1: c. 7: τούτον πρὸς αὐτοὺς ἀπέστειλε mit Joh. III: 19; c. 10: ὁ μονογενής und ὁ θεός — ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ mit Joh. III: 16, 18. Auch heisst der Logos die vom Himmel herabgekommene ἀληθεία. C. 7. — Ferner weisst der Ausdruck, c. 8: Niemand der Men-

Eine andere Frage ist es jedoch, ob der Verfasser das Logosevangelium einem Apostel zuschreibt; damit wir hierüber urtheilen können, wollen wir ihn selbst anhören. „Nichts Fremdes verkünde ich", sagt er zu seinen heidnischen Lesern, „noch gehe ich vernunftwidrig vor." „Nachdem ich Schüler der Apostel geworden, trete ich als Lehrer der Heiden auf, und reiche das mir Uebergebene in würdiger Weise denen dar, die da trachten, Schüler der Wahrheit zu werden." „Denn wer", fährt er fort, „der richtig belehrt und dem Logos befreundet worden (προσφιλῶς γενηθείς) ist, suchte nicht deutlich zu erfahren, was durch den Logos seinen Schülern deutlich und klar offenbart worden, — so dass sie — die Geheimnisse des Vaters verstanden? — Das ist der Logos, der, vom Anfange seiend, als eine neue Erscheinung auftrat und obschon er von Alters her besteht, doch immerfort in den Herzen der Heiligen neu geboren wird. Er ist der Ewige, — durch den die Kirche reichlich gefördert und die in den Heiligen entfaltete Gnade vollständig gemacht wird, welche das rechte Verständniss verleiht, die Geheimnisse offenbart, die Zeiten erkennen lässt, über die Gläubigen sich freut und einem jeden, der sie sucht, zu Theil wird. In Folge davon wird die Furcht des Gesetzes gepriesen, die in den Propheten wirkende Gnade erkannt (προφητῶν χάρις), die Glaubwürdigkeit der Evangelien befestigt, und die Ueberlieferung der Apostel bewährt. Und wenn du diese Gnade nicht betrübst, so wirst du erkennen, was der Logos vorbringt, durch wen er will, wann er will." Hernach schildert der Verfasser den Zustand, in dem Erkenntniss und Leben (der Baum der Erkenntniss und der Baum des Lebens) nicht, wie in dem alten Eden getrennt, sondern innig vereinigt seien und schliesst dann seinen Zuspruch mit den Worten: „Also sei dein Herz auf wahre Erkenntniss gerichtet und dein Leben der wahre Logos, der in

---

schen hat Gott gesehen, auf Joh. I: 18, und ὁ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἠγάπησεν οἷς Λόγον ἔδωκεν auf Joh. III: 16.

deine Seele aufgenommen [1]). So wirst du Früchte erndten, die Gott wohlgefällig sind, — das Heil zeigt sich, die Apostel werden von dir verstanden [2]), das Passah des Herrn, d. h. die Sache des Christenthums, schreitet vorwärts, die Weltläufe [3]) kommen einander nahe, und die zukünftige Welt (μετακόσμια) wird mit der gegenwärtigen in Zusammenhang gebracht" [4]). Dieser ganze Zuspruch kömmt, wie man sieht, darauf hinaus: wer wünscht die Propheten zu erkennen (d. h. Einsicht zu erlangen [wünscht] in die wahre Bedeutung des A. T.), die Apostel und deren Lehre wol zu verstehen, Erkenntniss und Leben zu vereinigen und die Kluft zwischen der jetzigen Zeit und der Zukunft auszufüllen, der nehme den Logos als das Princip seines Lebens in sich auf. Denn erst dann, wenn man sich auf diesen Standpunkt stellt, wird dem Streite zwischen dem A. und N. T., jedem Zweifel über die Wahrheit der Evangelien, jedem Widerspruche zwischen Erkenntniss und Leben, jedem feindlichen Gegensatze der Weltläufe unter einander, wie zwischen dieser und der übersinnlichen Welt ein Ende gemacht. Man sieht, der Schreiber erwartet Alles von der Erkenntniss des Logos. Wurde da in der Kirche über den Werth der Evangelien gestritten, diese von den einen anerkannt, von den anderen (man denke nur an Marcion) verworfen; wurde das A. T. von den einen auf judaïstische Weise, auf Kosten des Christenthums erhoben, während es von anderen in seiner wahren Bedeutung und seinem Zusammenhange mit dem N. T. (man denke wiederum an die Gnostik) verkannt wurde; hatte man Zwiespalt entstehen sehen über den Verlauf der Zeiten (vgl.

---

[1]) C. 12: ἥτω οὖν ζωὴ λόγος ἀληθὴς χωρούμενος.

[2]) A. a. O. Ἀπόστολοι συνετίζονται. Dies letztere Wort bedeutet, dass sie ein Gegenstand der συνεσις werden, wie Credner nachgewiesen hat, Gesch. d. N. T. Kanons, herausgegeben von G. Volkmar, S. 63.

[3]) Καιροί (vergl. c. XI: ἡ χάρις διαγγέλλουσα καιρούς) nach der von Credner vorgeschlagenen Verbesserung der Rec., a. a. O., S. 61, 63.

[4]) Μετακόσμια ἁρμόζεται, wie Credner ebenfalls a. a. O., S. 61, 63 die Rec. μετὰ κόσμου ἁρμόζονται verbessert hat.

Eph. I: 10, 21, II: 7, 1 Tim. II: 6, IV: 1, VI: 15, Tit. I: 3) über die Wiederkunft Christi (man sehe 2 Petr. III: 3, 4 und denke an die montanistische Bewegung) —: die Erkenntniss des Logos sollte den Frieden bringen. Deutlich fällt hierbei ins Auge, dass der Verfasser als Vertheidiger des Logosevangeliums auftritt und dieses als ein gesegnetes Mittel zur Beseitigung aller Zweifel und Streitigkeiten, welche die Kirche zerspalteten, anpreist. Nun entsteht jedoch die Frage: Kann der Verfasser eine Lehre, die nach ihm dazu dienen soll, „die Apostel" begreifen zu lehren, einem Apostel zugeschrieben und eine Schrift, der er eine Lehre entnahm, welche die Wahrheit „der Evangelien" befestigen soll, unter „die Evangelien" gerechnet haben? Macht man sich diese Winke, die der Verfasser giebt, zu Nutzen, so wird seine Schrift dadurch nur um so merkwürdiger. Der Brief an Diognet wird, so betrachtet, ein Empfehlungsschreiben für die neue und veredelte Gnosis, die in dem vierten Evangelium ihre Stimme vernehmen lässt; aber er liefert dann auch den Beweis, dass sein Verfasser dies Evangelium nicht für das Werk eines Apostels gehalten haben kann, sondern für die Verkündigung der wahren Gnosis, dazu bestimmt, die streitigen Richtungen in der Kirche mit einander zu versöhnen.

§. 2.

Claudius Apollinaris.

Von den zahlreichen Schriften dieses Bischofs [1]), der zu Hierapolis in Phrygien bis 180 lebte, sind nur einige Bruchstücke erhalten; es sind deren drei, eines aus seiner Schrift gegen die Montanisten, von Eusebius, und zwei aus seiner Schrift über das Passah in dem „Chronicon paschale" aufbewahrt worden [2]). In dem zuerst erwähnten

---

[1]) Euseb. H. E. IV: 27, V: 16.

[2]) Ed. Dindorf, I, p. 13, 14. Routh, Reliq. sacr., t. I, p. 150 ff. Ueber die Echtheit dieser Bruchstücke, die Neander bezweifelte, ist jetzt kein Zwiespalt mehr.

Bruchstücke zeigt Apollinaris Besorgniss, dass er durch seine Schriften manchen scheinen möchte, „als ob er der Lehre des Evangeliums, die im N. T. niedergelegt, etwas hinzufüge, da es doch den Christen unmöglich sei, weder etwas hinzuzufügen, noch etwas davon wegzunehmen [1]). Die beiden zuletzt erwähnten Bruchstücke beziehen sich auf den Streit, der, nach Melito bei Eusebius [2]), um 170 zu Laodicea über die Feier des Passahfestes ausbrach. Ohne genügenden Grund werden die Bruchstücke in dem Chronicon in dasselbe Jahr 170 gesetzt. Wahrscheinlich schrieb Apollinaris seinen Λόγος περὶ τοῦ πάσχα später, nachdem der Streit zwischen der Alt-Asiatischen Kirche oder der Partei der τηροῦντες und der neuen Richtung (οἱ μὴ τηροῦντες), die das Feiern des Passahfestes abschaffte [3]), ein stets bedenklicheres Ansehen bekommen und die Abfassung einer Gegenschrift nothwendig gemacht hatte. Apollinaris stand auf Seite der Nicht-Feiernden und verweist seinen Gegnern, dass sie für ihre Meinung, Jesus habe am 14. Nisan das Passahfest gehalten, sich auf Matthäus beriefen; denn damit vertheidigten sie eine Ansicht, die dem Gesetze widerstreite, in dem durch das Schlachten des Lammes auf den vierzehnten das Sterben Jesu an demselben Tage, als das wahre Passah typisch vorgebildet wäre, und überdies geriethen durch ihre Auffassung des Matthäus die Evangelien mit einander in Widerspruch. Dass Apollinaris hiebei an das vierte Evangelium dachte, nach welchem Jesus nicht am vierzehnten, sondern am dreizehnten Nisan die letzte Mahlzeit, und daher kein Passahmahl mit seinen Jüngern gehalten hat, wird jetzt allgemein anerkannt. Hieraus folgt aber, dass Apollinaris das vierte Evangelium dem Matthäus ebenbürtig zur Seite stellte und dabei sogar von der Voraussetzung ausging, dass beide Schriften nicht mit einander streiten könnten; welche Voraussetzung

[1]) H. E. V: 16.

[2]) H. E. IV: 26.

[3]) Siehe über diesen Streit meine Kritiek op het. Ev. n. Joh., S. 15—17, 465—469.

klärlich beweist, dass Apollinaris beiden das Ansehen „H. Schriften“ zuerkannt hatte. Auch erhellt seine Uebereinstimmung mit dem vierten Evangelium aus einem zweiten Bruchstücke in dem Chronicon [1]); von dem hier vorkommenden Ausdrucke ὑψωθείς (erhöht) zur Andeutung der Kreuzigung Jesu, sowie von der Vermeldung des besonderen Umstandes, dass „die Seite Jesu durchstochen worden und er aus der Seite Wasser und Blut fliessen liess“, kann man nämlich nicht annehmen, dass sie irgendwoher sonst, als aus dem vierten Evangelium entlehnt seien. Wir sehen hieraus, dass bei der Partei der Nicht-Feiernden das vierte Evangelium nicht geringeren Ansehens genoss, als das Matthäus-Evangelium; so dass man, wo es dem Matthäus zu widersprechen schien, ihm, dem erstgenannten, den Vorzug gab, und wahrscheinlich, wie später Hippolyt [2]), durch harmonistische Ausflüchte den Bericht des Matthäus, auf den die Gegenpartei mit gutem Rechte sich berief, unschädlich zu machen wusste. Dass Apollinaris das vierte Evangelium dem Johannes zugeschrieben habe, erhellt nicht: es ist jedoch wahrscheinlich; denn nur unter dieser Voraussetzung konnte er seine Gegner mit Waffen, die dieser Schrift entlehnt, erfolgreich bestreiten.

§. 3.

Dionysius von Korinth.

Ein Zeitgenosse des Apollinaris war der korinthische Bischof Dionysius. Warum Tischendorf sagt, dass er in seiner Betrachtung diesen übergehen werde [3]), begreifen wir nicht, wenn es wahr ist, was er versichert, dass in den Schriften des erwähnten Bischofs (170) die Schriften des N. T. unter dem gemeinschaftlichen Namen „kanonische“

---

[1]) Chron. p. 13. Ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ᾽ αὐτοὺς τά εὐαγγέλια. Man wollte öfter στασιάζειν in Beziehung setzen zu dem vorausgehenden νόμῳ; aber nach langem Streite hat man sich dafür entschieden, dass es hier absolut stehe.

[2]) Chron. Pasch. I, p. 13.

[3]) A. a. O., S. 12.

Schriften zusammengefasst würden. Aber davon abgesehen, fragen wir, was da an dieser Versicherung sei. Dionysius bezeugt in seinem Briefe an die Römer, darüber verwundere er sich nicht, dass manche die γραφαὶ κυριακαί (Schriften, die sich auf den Herrn beziehen), nämlich die Evangelien verfälschten, da es selbst mit Briefen von so viel geringerem Werthe, wie der seinige, geschehe [1]). Das ist das erste Beispiel im zweiten Jahrhundert, dass Schriften des N. T. γραφαί genannt werden; welche Schriften es aber waren, die Dionysius mit diesem Namen bezeichnete, ob unsere Evangelien und darunter auch das vierte Evangelium, erhellt nicht. Indessen kann man solches für wahrscheinlich annehmen, ohne dass aus der Benennung γραφαὶ κυριακαί der Begriff eines vollständigen Kanons des N. T., den Tischendorf hier eingeschoben, würde hergeleitet werden können. Was den Ausdruck „κανὼν τῆς ἀληθείας" betrifft, mit dessen Ansehen Dionysius die Marcioniten bestritt [2]), so kann dieser nicht anders verstanden werden, als von der kirchlichen Norm der Lehre, die von der Ueberlieferung festgestellt worden. Von einem Kanon des N. T. ist da keine Rede.

§. 4.

Athenagoras.

Auch an diesem Vertheidiger des Christenthums geht Tischendorf vorüber. Warum? Etwa weil er von einem kanonischen Ansehen neutestamentlicher Schriften noch nicht die mindeste Kenntniss verräth, und, was die Schriften des N. T. betrifft, sich damit begnügt, dass er unter einigen anderen Erinnerungen einmal auf eine Stelle des Paulus [3]), und, sowol mit als ohne φησί, auf Worte Jesu [4]) sich beruft, die in den synoptischen Evangelien vorkommen? oder vielleicht deshalb, weil in seiner „supplicatio pro

[1]) Eus. H. E. IV: 23, §. 5.
[2]) A. a. O., §. 2.
[3]) De resurr. c. 18.
[4]) Suppl. c. 1, 11, 12, 32, 33.

Christianis“ (176) wenig oder nichts zu finden ist, aus dem erhellen könnte, dass er das vierte Evangelium gekannt habe [1])? Müssen denn nicht ebensosehr wie die Zeugen, welche reden, auch diejenigen gehört werden, welche schweigen? So viel ist gewiss, Athenagoras kannte noch kein anderes Schriftansehen, als dasjenige des A. T. und alles, was die geschriebene und nichtgeschriebene Ueberlieferung verkündigte, stand ihm nur deshalb fest, weil es mit dem A. T. übereinstimmte. „Die Worte der Propheten“, schreibt er, „bestätigen unsere Reden“ [2]); und wiederum: „wir haben für das, was wir denken und glauben, die Propheten zu Zeugen, die durch den Geist Gottes gesprochen haben“ [3]).

§. 5.

Theophilus.

Nach Hieronymus [4]) soll Theophilus, ähnlich wie Tatian, die vier Evangelien zu einem Ganzen vereinigt haben. Mit diesem Berichte, der übrigens verdächtig ist, stimmt es sehr wol überein, dass der Antiochenische Bischof in seiner Vertheidigungsschrift, die er zu Gunsten der Christen um 180 an Autolycus geschrieben, den prophetischen Schriften die Evangelien ebenbürtig zur Seite stellt, die alle πνευματόφοροι und durch einen Geist Gottes gesprochen hätten [5]). Als Wort Gottes (θεῖος λόγος) werden Röm. XIII: 7, 1 Tim. II: 2, Tit. III: 1 [6]) angeführt. Die evangelische Verkündigung (Matth. V: 18) hat grössere Kraft als das A. T. [7]), und namentlich auf Joh. I: 1 wird als auf ein Wort des

---

[1]) Die Stellen, die sich bei Athenagoras auf den Logos beziehen, c. 4, 10, 12, 22, scheinen keine Anführungen aus dem vierten Evangelium zu sein.

[2]) c. 9.

[3]) c. 7.

[4]) Epist. 151.

[5]) Ad Autol. III: 12.

[6]) III: 14.

[7]) III: 13.

Johannes hingewiesen und dieser unter die πνευματόφοροι gerechnet [1]). Das Schriftansehen des N. T., das schon zu des Dionysius Zeiten aufkam, fängt bei Theophilus an, sich zu befestigen. Er ist der erste kirchliche Schriftsteller, der die Evangelien, Briefe des Paulus und vermuthlich auch die Apokalypse [2]) als heilige, inspirirte Schriften in gleiche Linie mit den Schriften des A. T. stellt und besonders der erste, welcher das vierte Evangelium, das schon vor ihm von den späteren Gnostikern und von Apollinaris gebraucht wurde, bestimmt dem Johannes zuschreibt.

§. 6.

Der Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon.

Die Verfolgungen, die unter der Regierung des Marcus Aurelius Verus, † 180 [3]), in Gallien gegen die Christen ins Werk gesetzt wurden und als deren Opfer Photinus, Bischof von Lyon bis zum Jahre 178, gefallen [4]), veranlassten die Gemeinden von Vienne und Lyon zur Abfassung eines Briefes an die Brüder in Asien und Phrygien. Dieser Brief, der von Eusebius [5]) aufbewahrt worden, datirt, wie es scheint, aus der Zeit, da Irenaeus an des Photinus [6]) Statt Bischof von Lyon wurde; und er liefert den Beweis, dass die meisten Schriften des N. T. in den Gemeinden Galliens zwischen 175 und 180 bekannt waren. Der Verfasser flicht Worte in seine Rede ein, die aus Luc. I: 6 [7]), Apg. VII: 6 [8]), Römer VIII: 18 [9]), Phil. II: 6 [10]), 1 Petr. V:

---

[1]) II: 22.

[2]) Euseb. IV: 19.

[3]) Nach Euseb. H. E. V, Prooem., brach die Verfolgung, von welcher der Brief Zeugniss ablegt, im 17. Jahre des Antoninus Verus, d. i. 178 aus.

[4]) H. E. V: 1, §. 13.

[5]) A. a. O., c. 1, 2.

[6]) Ebendas. c. 5, §. 3.

[7]) C. 1, §. 4.

[8]) C. 2, §. 1.

[9]) C. 1, §. 3.

[10]) C. 2, §. 1.

6 [1]), entlehnt sind; er kennt das vierte Evangelium und führt daraus Joh. XVI: 2 [2]) an, während an einer anderen Stelle des Briefes [3]) auf die Parakletslehre dieses Evangeliums angespielt wird; auch aus den Pastoralbriefen [4]) und dem ersten Briefe, der nach Johannes genannt [5]), kommen Erinnerungen vor: mit der Benennung „H. Schrift" kommt nur die „Offenbarung" des Johannes zur Sprache, aus der XXI: 11 angeführt [6]) wird; doch leuchtet auch noch aus manchen Eigenthümlichkeiten, z. B. aus der Bezeichnung Jesu mit τὸ ἀρνίον [7]) und aus der Anspielung auf Offenb. I: 5, III: 14 [8]) eine gewisse Vertrautheit mit dieser Schrift hervor.

§. 7.

Irenaeus.

Erhellt aus der vorausgehenden Untersuchung, dass zur Zeit des Theophilus zu Antiochien und ebenso in den Gemeinden Galliens, wahrscheinlich im Zusammenhange mit dem immer wachsenden Bedürfnisse, damit das hohe Ansehen der Ketzer zu bestreiten, der dogmatische Begriff der „H. Schrift" auf Schriften des N. T. übertragen wurde; so kann es uns nicht Wunder nehmen, dass Irenaeus, der unter dem Episcopat des Eleutherus [9]) (177—192) sein Werk gegen die Ketzer schrieb [10]), die meisten Bücher des N. T. als die „H. Schriften" (γραφαί [11]), θεῖαι γραφαί, γραφαὶ

[1]) §. 3.
[2]) C. 1, §. 7.
[3]) §. 4.
[4]) §. 1, 2.
[5]) §. 4.
[6]) §. 24.
[7]) §. 5.
[8]) C. 2, §. 2.
[9]) C. Haer. III: 3, 5. Der letzte römische Bischof, den Irenäus in diesem Werke kennt, ist Eleutherus. Dessen Nachfolger Victor wird noch nicht erwähnt, ebensowenig der Streit zwischen ihm und Polycrates, in welchen später Irenäus verwickelt ward.
[10]) C. haer. I: 6, 3. Vergl. Euseb. V: 20, ep. ad. Florinum.
[11]) II: 27, 1.

κυριακαί)[1] anruft und mit denen des A. T. zusammen als das Fundament und die Grundsäulen des Glaubens betrachtet[2]. In diesen Schriften ist nämlich das Evangelium von denselben Männern, die es gepredigt, auf göttlichen Befehl aufgezeichnet worden[3], so dass auch sie (diese Schriften) an der göttlichen Inspiration theilnehmen, die den Aposteln selbst mitgetheilt worden war. Demzufolge werden die Ausdrücke „Matthäus, Paulus sagen" und „der H. Geist sagt" gleichbedeutend[4]. Zu diesen „H. Schriften" rechnet Irenaeus die vier Evangelien[5], die von Lucas verfasste Apostelgeschichte[6], zwölf Briefe des Paulus[7], den ersten und zweiten des Johannes, die Offenbarung als eine Schrift des Johannes[8] und den „Hirten" des Hermas[9]. Nur von dem Briefe des Paulus an Philemon ist keine Spur da, aber bei dessen Kürze und geringer dogmatischer Bedeutung ist das nicht auffallend und kein Beweis dafür, dass ihn Irenaeus nicht für eine Schrift des Paulus gehalten hätte. Den Brief an die Hebräer gebraucht er selten und entlehnt demselben keine Beweise[10], weil er ihn nicht dem Paulus zusprach[11]. Dasselbe gilt von den Briefen des Jacobus und Judas[12], die er vermuthlich nicht den Aposteln gleichen Namens zuschrieb[13], und von dem zweiten Briefe des Petrus, von dem er wahrscheinlich nichts wusste, denn er führt den ersten Petrusbrief mit den Worten an:

---

[1] II: 5, 20.
[2] III: 1, 1.
[3] III: 1, 1.
[4] III: 16, 2, 9: V: 30, 4.
[5] III: 1, 1.
[6] III: 14, 1, 2.
[7] II: 14, 7; III: 3, 4; 6, 5; 7, 2; 11, 9; 14, 1, 2; 16, 3, 9; 21, 1; IV: 18, 4, 27, 3; V: 2, 3; 6, 1; 13, 3; 14, 3; 15, 3; 25, 1.
[8] IV: 20, 11; V: 26, 1; V: 30, 3. Vergl. Euseb. H. E. V: 8.
[9] IV: 20, 2. Vergl. Euseb. H. E. V: 8.
[10] II: 30, 9; V: 5, 1. Vergl. Euseb. H. E. V: 26.
[11] Stephanus Gobaras bei Photius, Biblioth. Cod. 232.
[12] Haer. IV: 16, 2; 13, 4.
[13] III: 21, 3.

„Petrus ait in epistola sua“ (Petrus sagt in seinem Briefe) [1]). Auch von dem dritten Briefe des Johannes giebt es keine Spur; vielleicht hat er jedoch mit der Formel „in epistola sua“ (in seinem Briefe) [2]) aus den drei Briefen, als aus einem Ganzen angeführt: daraus würde sich dann auch erklären, dass er, eine Stelle des zweiten Briefes anführend, auf die „praedicta epistola“ (den vorerwähnten Brief) [3]) verweist, aus der er Worte angeführt habe, welche Worte aber in dem ersten Briefe vorkommen. Ferner führt er die meisten als „heilig“ anerkannten Schriften mit demselben Namen an, den sie jetzt im Kanon führen.

Irenaeus baut das Ansehen dieser Schriften auf keinen anderen Grund, denn das apostolische Ansehen der Verfasser. Auch Marcus und Lucas lässt er diese Ehre theilen, weil der erste als Dollmetscher des Petrus [4]) geschrieben und von dem letzteren geglaubt wurde, dass er das von Paulus verkündigte Evangelium in Schrift verfasst habe [5]). Dass diese Männer die fraglichen Bücher wirklich geschrieben hätten, beweist er zum Theil aus älteren Schriftstellern, so z. B. in Betreff des Matthäus und Marcus aus Papias, zum Theil durch mündliche Ueberlieferung, oder wie bei den Briefen des Paulus und dem ersten des Petrus aus den Ueberschriften.

Die Frage, deren Beantwortung uns nun weiter beschäftigen muss, ist diese: Welchen Werth muss man dem Urtheile des Irenaeus über den Ursprung dieser Schriften zuerkennen?

Von dem Apostel Matthäus versichert er, „dass er unter den Hebräern“ und wol „in deren eigner Sprache“ „ein Evangelium herausgegeben, zu der Zeit, da Petrus und Paulus in Rom predigten und dort die Kirche gestiftet

---

[1]) IV: 9, 2. Vergl. Euseb. V: 8, §. 3.
[2]) III: 16, 5, 8. Vergl. Euseb. a. a. O.
[3]) III: 16, 8.
[4]) III: 10, 6.
[5]) III: 1, 1.

hätten“ [1]). Schon dies letztere, dass Petrus und Paulus gleichzeitig in Rom gewesen und dort die Kirche gestiftet hätten, beweist, wie schlecht Irenaeus unterrichtet war. Dass Matthäus der Verfasser des ersten Evangeliums sei, stand schon vor ihm in der alten, judenchristlichen Ueberlieferung fest, die ein ursprünglich namenloses Stück mit dem Namen des Matthäus-Evangeliums bezeichnet hatte; und dass Matthäus ursprünglich hebräisch geschrieben, stimmt überein mit dem bekannten Berichte des Papias [2]), der jedoch entweder nicht von demjenigen Matthäus-Evangelium spricht, das Irenaeus kannte, oder, wie andere glauben, in Folge desselben Missverstandes, dessen Opfer später Hieronymus wurde [3]), eine hebräische Uebersetzung des ursprünglich griechischen Werkes für die Urschrift gehalten hat. Dies letztere war bei Irenaeus gewiss der Fall, da er das Hebräer-Evangelium der Ebioniten dem Matthäus zuschrieb [4]). Die Ebioniten hatten nämlich ein hebräisch geschriebenes Evangelium, das von manchen dem Matthäus zuerkannt wurde; also hat, so meinte man, Matthäus hebräisch geschrieben. Irenaeus geht hiebei so wenig kritisch zu Werke, dass er noch nicht einmal merkt, wie sehr die Anerkennung eines hebräischen Originals des Matthäus der kanonischen Geltung des griechischen Matthäus im Wege stand; ja, dass er selbst keinen Versuch macht, einen Zusammenhang zwischen dem griechischen und hebräischen Matthäus nachzuweisen: genug, dass die Tradition sowol das eine, wie das andere lehrte.

Von Marcus erzählt Irenaeus, dass er ein Schüler und Dollmetscher des Petrus gewesen und das von diesem verkündigte Evangelium nach dem Tode des Petrus und Paulus überliefert habe [5]). Auch hier tritt die Abhängigkeit von

---

[1]) III: 1, 1. Euseb. H. E. V: 8.

[2]) Euseb. H. E. III: 39.

[3]) De viris ill. c. 2, 3. Comm. in Mich. VII: 6. Ad Matth. VI: 11; XII: 13; XXIII: 31: XXVIII: 16; c. Pelag. III: 2.

[4]) C. haer. III: 11, 7.

[5]) C. haer. III: 1, 1.

Papias klar hervor. Nur der Bericht, dass Marcus nach den beiden Aposteln geschrieben habe, beruht auf einer Ueberlieferung, von der das Bruchstück des Papias bei Eusebius noch nichts weiss. Die Frage, ob Papias oder der Presbyter Johannes, dem er seine Nachrichten entlehnte, mit den λεχθέντα καὶ πραχθέντα (die Worte und Thaten Jesu) des Marcus das kanonische Marcus-Evangelium bezeichnet habe, kam bei Irenaeus nicht auf.

Ueber den Verfasser des dritten Evangeliums, für den er Lucas hielt, berichtet Irenaeus, dass er ein Begleiter des Paulus gewesen und das von diesem gepredigte Evangelium aufgezeichnet habe [1]); auch schrieb derselbe Lucas „die Geschichte der Apostel". Woher er das eine wie das andere wisse, sagt Irenaeus nicht. — Aus Apg. XVI: 10 und anderen Stellen, in denen der Erzähler in der ersten Person schreibt, entnimmt er, dass der Verfasser ein Reisegenosse des Paulus gewesen [2]); und dass Lucas ein Freund des Paulus war, weist er aus Col. IV: 14 und 2 Tim. IV: 11 nach [3]): woher jedoch kam ihm die Kunde, dass dieser Lucas und der ungenannte Reisegenosse in der Erzählung der Apostelgeschichte ein und dieselbe Person seien? Denn kein früherer Schriftsteller, der uns bekannt, hat ihm dazu den Stoff geliefert. Auch hier ruht sein Urtheil auf eigener Vermuthung oder auf mündlicher Ueberlieferung, der er, wie bekannt, die grösste Bedeutung beimisst [4]).

Den apostolischen Ursprung der Paulinischen Briefe anzuerkennen, lag sehr nahe, da sie den Namen des Verfassers an der Stirne tragen und die kirchlichen Schriftsteller vor Irenaeus, die Ketzer nicht ausgenommen, sie gebrauchten. Von dem Widerwillen der älteren Kirche gegen Paulus weiss er schon nichts mehr. An die Möglichkeit, dass einige Briefe nicht von Paulus selbst herrührten,

[1]) C. haer. III: 1, 1.
[2]) C. haer. III: 14, 1, 2.
[3]) A. a. O.
[4]) C. haer. III: 4, 1, 2.

und dass etwa Marcion die Pastoralbriefe nicht mitgezählt, weil sie noch nicht vorhanden und vielleicht erst später gegen dessen „Antitheses“ (vergl. 1 Tim. VI: 20) gerichtet worden, dachte er nicht von ferne.

Wir kommen zu seinem Urtheile über die Schriften des Johannes. „Darnach (nach Matthäus, Marcus und Lucas)“, meldet er, „gab Johannes, der Schüler des Herrn, der auch an seiner Brust lag, während seines Aufenthaltes in Ephesus und Asien, wo er bis zu den Zeiten Trajan's lebte, das Evangelium heraus“ [1]). Welcher Werth diesem Berichte beizumessen, erhellt schon daraus, dass er auch die „Apokalypse“ dem Johannes zuschreibt; denn dadurch offenbart er sein Unvermögen, zu begreifen, wie unwahrscheinlich es ist, dass beide mit einander streitende Schriften von einem und demselben Verfasser herrühren sollten.

Ist dieses nämlich aus inneren Gründen nicht annehmbar [2]), so folgt daraus, dass wenigstens über den Ursprung einer dieser Schriften Irenaeus falsche Auskunft erhalten hatte. Er behauptet von Presbytern [3]), die Johannes von Angesicht gekannt hätten, zu wissen, dass die Apokalypse von Johannes herrühre. Indessen haben diese Zeitgenossen des Johannes, auf die er sich u. a. für die richtige Lesart der Zahl 666, Offenb. XIII: 18, beruft, ihm keine Erklärung der Bedeutung dieser Zahl geben können [4]), noch auch eingesehen, dass derselben das hebräische Alphabet zu Grunde liege; und dass demzufolge mit dieser Zahl Nero bezeichnet werde, dessen Name sowol in 666 sich versteckt, als in der anderen Lesart 616, die Irenäus meldet [5]), weiss er ebensowenig als seine Presbyter. Ferner meldet er, dass die Offenbarung, nach den eigenen Angaben dieses Buches [6]),

---

[1]) C. haer. III: 1, 1; II: 22, 5.
[2]) Siehe meine Kritiek op het. Ev. n. Joh., S. 424 f.
[3]) C. haer. V: 30, 1. Euseb. H. E. V: 8.
[4]) C. haer. V: 30, 3.
[5]) Réville, Essais de critique religieuse, 1860, S. 77—143.
[6]) Offenb. XVII: 10.

unter Galba verfasst, gegen das Ende der Regierung Domitian's geschrieben worden sei [1]). Hatte er dies auch von den Zeitgenossen des Johannes? Wie schlecht immerhin Irenaeus über diesen Punkt unterrichtet sei, so hatte er doch als Zeugen der Authentie des Buches Männer vor sich, wie Papias, Justin, Melito, die er in Kleinasien selbst gekannt haben mag. Aber wie steht es mit der Quelle, aus der er seinen Bericht über die Johanneïsche Abkunft des vierten Evangeliums entlehnt hat? Hatte er auch dieses von denselben Presbytern vernommen? Er sagt es nicht; und es ist auch schwerlich zu erwarten, dass Männer, wie Papias und Justin, die von dem vierten Evangelium noch nichts wussten [2]), oder dass Quartodecimaner, wie Polycarp [3]) und Melito, deren Ansicht von der Passahfeier jegliche Kenntniss einer, die grade entgegengesetzte Meinung begründenden [4]) Schrift des Johannes ausschliesst, dieses Evangelium, wenn man annimmt, sie hätten es gekannt, dem Irenaeus als apostolisch empfohlen haben würden.

Nichts destoweniger meint Tischendorf [5]) noch immer, die Beziehung, in der, nach seiner eigenen Erklärung, Irenaeus in früher Jugend (παῖς ὢν ἔτι) zu Polycarp, dem

[1]) C. haer. V: 30, 3.

[2]) Siehe oben S. 16—18, 23—38.

[3]) S. 39—41.

[4]) Tischendorf, S. 68, nennt es „einen unglücklichen Versuch, aus der Observanz der Kleinasiaten in der Passahfeier einen Widerspruch mit dem Johanneischen Evangelium herzuleiten." War es ihm jedoch erlaubt, nach Allem, was hierüber schon geschrieben worden, sich mit ein Paar Zeilen von diesem Gegenstande loszumachen? War es ihm denn unbekannt, dass schon früher Gieseler, Neander, Lücke diesen Widerspruch erkannten und deshalb an eine gewisse Anbequemung des Johannes dachten, vermittelst deren er sich in eine bestehende Gewohnheit geschickt hätte, und dass erst später Weitzel und andere, die Gefahr einsehend, mit welcher diese Auffassung die Echtheit des vierten Evangeliums bedrohte, eine ganz andere Darstellung dieses Streites gegeben haben. Vergl. meine Kritik des Evang. nach Joh., S. 465.

[5]) S. 8.

Schüler des Johannes, gestanden hatte [1]), biete dafür Bürgschaft, dass Irenaeus über Alles, was Johannes betreffe, also auch über den Ursprung des vierten Evangeliums, werde ausreichend unterrichtet gewesen sein. Mit Rücksicht darauf pflegte man früher folgendermassen zu schliessen: wäre das vierte Evangelium nicht von Johannes, so würde Polycarp dies dem Irenaeus gesagt haben, und Irenaeus hätte in diesem Falle das Evangelium dem Apostel nicht zuschreiben können. Thut er dennoch das letzte, so erhellt daraus, dass Polycarp ihm das Gegentheil nicht gesagt hat, und also das Evangelium dem Johannes zuerkannte. Es ist jedoch die Frage, ob Polycarp über diese Schrift sich auslassen können, während Irenaeus in Kleinasien, als Knabe, etwa im Jahre 155 — da er um 140 geboren wurde — zu seinen Füssen sass? War diese Schrift, die Justin im Jahre 150 oder 155 noch nicht kannte, zu der genannten Zeit schon vorhanden, und wenn ja, war sie dann bereits dem Polycarp bekannt? Giebt es nur eine Spur davon, dass Polycarp das damals schon vorhandene, vierte Evangelium noch vor seinem Tode kennen gelernt [2]), und wenn dies der Fall gewesen, würde er sich dann beeilt haben, den Irenaeus, der sich damals wahrscheinlich nicht mehr in Kleinasien befand, zu vergewissern, dass das Stück unecht wäre? Ist überdies bewiesen, dass, wenn auch immer das vierte Evangelium dem Greise vor seinem Tode möchte bekannt geworden sein, es schon damals von manchen als eine Schrift des Johannes angeführt wurde? und wenn dieses Eine nicht der Fall war, musste dann Polycarp die Echtheit verwerfen? Doch wozu alle diese Schlüsse? Hätte Irenaeus für seine Meinung, dass das vierte Evangelium von Johannes herrühre, den Polycarp als Gewährsmann anführen können; warum hat er es denn nicht in gleicher Weise gethan, wie er sich für den Johanneïschen Urspruug der Offenbarung auf kleinasiatische

[1]) Brief des Irenäus an Florinus, bei Euseb. H. E. V: 20.
[2]) Siehe oben S. 42—50.

Presbyter berufen hat? Dass er trotz des grossen Vortheils, den eine solche Autorität in seinem Kampfe hauptsächlich gegen die Ketzer, die das Johannes-Evangelium verwarfen (qui illam speciem non admittunt, quae est secundum Johannis evangelium) [1]), ihm verschafft haben würde, dies nicht gethan hat, beweist immerhin, dass er, weder in seiner Jugend noch später, irgend etwas über den Ursprung dieses Evangeliums von Polycarp vernommen hatte.

Das Urtheil des Irenaeus über das vierte Evangelium steht in seinem Buche gegen die Ketzer, das er in seinen letzten Lebensjahren († 202) zur Zeit des Römischen Bischofs Eleutherus geschrieben; es beweist also nichts weiter, als dass in den letzten Jahren des zweiten Jahrhunderts die kleinasiatische Ueberlieferung, welche seit Apollinaris und Theophilus (170—180) diese Schrift dem Johannes zuerkannte, sich auch nach Gallien verbreitet hatte. Ob diese Ueberlieferung begründet war, hat Irenaeus nicht untersucht; er war ein unkritischer Mann: die Nicolaïten der „Offenbarung" hielt er für eine gnostische Sekte, die Johannes in seinem Evangelium (!) bekämpft habe [2]); er war leichtgläubig genug, auf Rechnung von Presbytern, die Johannes gesehen, zu erzählen und für sich selbst als Wahrheit anzunehmen die Nachricht, Jesus habe, nach des Johannes Angabe, gelehrt, dass „in dem tausendjährigen Reiche Weinstöcke grünen würden, die 10,000 Ranken hätten, von welchen eine jede ebensoviele Trauben trüge, deren jede wiederum 10,000 Weinbeeren liefere" [3]); und ungeachtet seiner Bekanntschaft mit Männern, die Johannes gesehen hatten, konnte er sich einbilden, dass Johannes die „Offenbarung" unter Domitian († 96) geschrieben habe: wäre er im Stande gewesen, diese Untersuchung zu führen? Wollte man auf die Berichte des Irenaeus fussen, so würde Johannes, falls er das Evangelium nach der Apokalypse

---

[1]) C. haer. III: 11, 3.
[2]) C. haer. III: 11, 1. Vergl. Hippol. Philos. VII: 36.
[3]) C. haer. V: 33, 3.

geschrieben hätte, in Zeit von zwei Jahren (denn Johannes lebte bis 98, bis an die Zeit des Trajan) aus dem judenchristlichen, antignostischen Apokalyptiker der philosophische, anti-jüdische Evangelist geworden sein; oder, sofern er das Evangelium vor der Apokalypse schrieb, vom feurigen Bestreiter des Judenchristenthums sich zu dem feurigsten Anhänger desselben bekehrt haben. Was, fragen wir, ist in der geschichtlichen Kritik mit solchen Zeugen anzufangen? Wäre es nicht besser, man liesse Alles, was Irenaeus über den Ursprung der Evangelien erzählt, sein, was es ist, und betrachtete seine Berichte als Ueberlieferungen, deren geschichtliche Quelle er selbst nicht kannte?

§. 8.

Clemens Alexandrinus.

Dieselbe Schriftbetrachtung, die wir bei Irenaeus antreffen, wird auch bei Clemens († 220) gefunden. Auch Tischendorf [1]) beruft sich hierauf und wird dabei niemandes Einrede zu besorgen haben. Sowol das A. wie das N. T. ist in der Schätzung des Clemens „das Wort Gottes", von dem „H. Geist" geredet [2]). Nach Eusebius rechnete er zu „den H. Schriften" alle Bücher des Neuen Bundes, den Brief an die Hebräer, den des Judas, die übrigen katholischen Briefe und die „Offenbarung" des Johannes nicht ausgenommen [3]). Da wir nicht alle Schriften des Clemens, namentlich nicht die Hypotyposen, die Eusebius las, besitzen, so kann nicht sicher ermittelt werden, ob dieser Bericht genau ist. Was man sonst über die Bücher des N. T. bei Clemens findet, lässt daran zweifeln. Dass Clemens des Briefes an Philemon nicht erwähnt, fällt ebensowenig, wie dieselbe Erscheinung bei Irenaeus sehr ins Gewicht; dagegen ist es bedeutsam, dass er den Brief des Jacobus nicht gebraucht und, obschon er mehr als einen

[1]) S. 6.

[2]) Strom. III: 10, 10; VII: 16. Cohort. ad gent. 9. Vergl. Euseb. H. E. VI: 14.

[3]) H. E. V: 1.

Brief des Johannes erwähnt, doch den dritten nicht zu kennen scheint. Denn bei einer Anführung aus dem ersten (Joh.) Briefe nennt er diesen τὴν μείζονα ἐπιστολήν (den grösseren Brief), welcher Ausdruck nur an zwei Briefe zu denken erlaubt [1]). Ebensowenig wird eine Erinnerung aus dem zweiten Petrus-Brief, den Eusebius unter die „Antilegomena" rechnet, angetroffen. Ferner bedient sich Clemens solcher Schriften, die in den späteren Kanon nicht aufgenommen sind, nämlich der Briefe des Clemens Romanus [2]), des Barnabas [3]), die er Apostel nennt [4]), und den „Hirten" des Hermas [5]), die Sybillinen [6]) und die Bücher des Hystaspes [7]) führt er als inspirirte Schriften an. Daraus erhellt also, dass auch damals der Kanon des N. T. noch nicht geschlossen war; Schriften, die darin aufgenommen wurden, übersieht Clemens, und andere, die davon ausgeschlossen wurden, erkennt er als „H. Schriften" an; und selbst Schriften wie das κήρυγμα Πέτρου [8]), die Apokalypse des Petrus, das Evangelium der Egypter, das Evangelium der Hebräer und die Ueberlieferung des Matthias werden von ihm achtungsvoll erwähnt [9]).

Auch dem Urtheile des Clemens darf man nur geringen geschichtlichen Werth beimessen; denn er folgt ohne Kritik der herrschenden Ueberlieferung. Darnach lehrt er, dass

---

[1]) H. E. VI: 14. Ἐν ταῖς ὑποτυπώσεσι — πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποιήται διηγήσεις, μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών, τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολὰς, καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναι φησί, γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις Ἑβραϊκῇ φωνῇ.

[2]) Strom. II: 15, §. 66.

[3]) Strom. I: 7, §. 38; IV: 17, §. 107; V: 12, §. 81; VI: 8, §. 65. Vergl. Euseb. VI: 14.

[4]) Strom. II: 6, §. 31; 7, §. 33; 15, §. 67; 18, §. 84: 20, §. 116; V: 8, §. 52; 10, §. 64.

[5]) Strom. IV: 17, §. 197; II: 7, §. 35.

[6]) Strom. I: 29, §. 181.

[7]) Strom. VI: 5, §. 43.

[8]) Strom. VI: 5, §. 42; II: §. 68.

[9]) Strom. II: §. 45; VII: 13, §. 82. Euseb. VI: 14, aus den Hypotyposen. Grabe, Spicil. Patr. I, p. 15, 55, 71; II, p. 117.

von den Evangelien diejenigen zuerst geschrieben seien, welche die Geschlechtsverzeichnisse Jesu mittheilen, also Matthäus und Lucas [1]). Vom zweiten Evangelium lautet sein Bericht: „Als Petrus öffentlich zu Rom [2]) predigte, trieben viele Anwesende den Marcus, der Petrus schon lange gefolgt und seine Reden behalten hatte, an, die Predigt des Apostels aufzuschreiben. Marcus entsprach diesem Verlangen und theilte sein Evangelium allen denen mit, die es begehrten. Als Petrus von dem Unternehmen des Marcus Kenntniss erhielt, missbilligte er es ebensowenig, als er ihn dazu antrieb“ [3]). Man sieht, wie die Marcus-Ueberlieferung des Papias, die schon von Irenaeus erweitert worden, hier wieder in anderer Weise dargestellt wird; nach Irenaeus soll Marcus sein Evangelium erst nach dem Tode des Petrus, nach Clemens noch bei Lebzeiten des Apostels geschrieben haben; und dies nicht allein. Denn an einer anderen Stelle desselben Werkes schreibt Clemens, sich selbst widersprechend: „Petrus, durch eine Offenbarung des H. Geistes von dem Schreiben des Marcus unterrichtet, verwunderte sich über den Eifer der Männer, die den Marcus dazu angetrieben hatten und bekräftigte das Evangelium des Marcus mit seinem Ansehen, auf dass es dem Bedürfnisse der Gemeinde möchte dienen können“ [4]). Zuletzt von Allen, sagt Clemens, schrieb Johannes ein pneumatisches Evangelium, im Unterschiede von den somatischen, die schon vorhanden, und that dies auf Ansuchen seiner Schüler (προτραπεὶς ὑπὸ τῶν γνωρίμων) [5]), getrieben von dem heiligen Geiste (πνεύματι θεοφορηθείς). Fügt man dem noch hinzu, dass Clemens den Brief an die Hebräer für eine griechische, von Lucas gemachte Uebersetzung hält, deren hebräisches Original er dem Apostel Paulus zuspricht [6]); dass er den

[1]) Euseb. VI: 14, §. 3, aus den Hypotyposen.
[2]) A. a. O.
[3]) Clem. Al. Hypotypos., bei Euseb. H. E. VI: 14.
[4]) A. a. O. Euseb. II: 15.
[5]) VI: 14 (Hypotyp.).
[6]) A. a. O. (Hypotyp.)

Barnabas für einen der siebenzig Jünger erklärt [1]); und ferner berichtet, dass Johannes nach dem Tode des Tyrannen (Domitianus) aus Patmos nach Ephesus zurückgekehrt sei, welche Sage auf Missverstand von Offenbarung I: 9 beruht: so wird man überzeugt sein, dass Clemens in seinen Berichten über den Ursprung der Bücher des N. T. keinen unbedingten Glauben verdient. Beachtenswerth ist allein, dass auch er noch immer, trotz des Zeugnisses des vierten Evangeliums, die Dauer des öffentlichen Lebens des Heilandes mit den Synoptikern auf ein Jahr begrenzt [2]); und — durch die Unterscheidung des vierten Evangeliums, als eines geistlichen Evangeliums, in dem Jesus κατὰ πνεῦμα vorkommt, von den übrigen Evangelien τὰ σωματικά genannt, weil sie Jesus nach dem Fleische darstellen, d. h. so wie er sichtbar aufgetreten (vgl. 2 Cor. V: 12, 16), sein Verständniss davon darthut, dass die Worte und Thaten Jesu, die in jenem Evangelium vorkommen, von der geschichtlichen Wirklichkeit abweichend, in ein idealistisches Licht gestellt sind.

§. 9.

Tertullian.

Wenden wir uns von der griechischen zu der lateinischen Kirche dieses Zeitraums, so hören wir den karthagischen Presbyter Tertullian († 220—240) gerade so wie seine griechischen Zeitgenossen die Bücher des A. und N. T. für „Worte Gottes“ erklären; sie führen bei ihm den Namen „die Schrift“ (scriptura, instrumentum divinorum Scriptuarum); auch finden wir den Ausdruck „Neues Testament“ gebraucht [3]). Er rechnet hiezu alle Bücher des späteren Kanons, auch den Brief des „Apostels“ Judas [4]),

---

[1]) Strom. II: 20, §. 116.

[2]) Strom. I: 21, §. 145, καὶ ὅτι ἐνιαυτὸν μόνον ἔδει αὐτὸν κηρῦξαι, καὶ τοῦτο γέγραπται. Τοῦτο καὶ ὁ προφήτης εἶπε (Jes. LXI: 1) καὶ τὸ εὐαγγέλιον.

[3]) C. Praxeam, c. 15.

[4]) De cultu feminarum, I: 3.

ausgenommen, wie es scheint, den Brief des Jacobus [1]), den dritten Brief des Johannes, den zweiten des Petrus, deren Kenntniss er nirgends verräth, und den Brief an die Hebräer, den er nicht unter die „H. Schriften" rechnet, sondern dem Barnabas zuspricht [2]). Den „Hirten" des Hermas, welchen er in seiner vormontanistischen Zeit [3]) noch hochverehrte, verwarf er später, weil er seinen Begriffen über die Enthaltung von der Ehe [4]) widersprach. Er befolgte hiebei die Regel, dass die Bezeichnung „Heilige Schrift" allein Schriften von Aposteln, unter die auch Marcus und Lucas, wegen ihrer Beziehung zu Petrus und Paulus, gerechnet werden, zukomme; und als Massstab, ob eine Schrift das Werk eines Apostels sei, stellt er das Ansehen der Kirche, die von den Aposteln gestiftet, auf [5]). Ihm zufolge hat man nämlich zu untersuchen, was die Korinther von Paulus gelernt haben, nach welcher Regel die Galater gebessert worden, was die Philipper, Thessalonicher, Epheser lesen, was die benachbarten Römer hören lassen und wie Petrus und Paulus das mit ihrem Blute besiegelte Evangelium hinterlassen haben. Auch hat man die von Johannes gestifteten Kirchen zu befragen" [6]). Aber hat denn Tertullian dies Alles selbst untersucht? Hatte er z. B. in Ephesus Nachrichten eingezogen über den Brief, den Paulus an diese Gemeinde geschrieben haben soll? stand er mit der genannten Gemeinde in Briefwechsel oder hatte er sich persönlich dorthin begeben? Hatten die römischen Christen ihn so vorzüglich aufgeklärt, da er auf deren Ansehen hin erzählt, dass Petrus dort das Evangelium gepredigt und den Märtyrertod erlitten habe? Gesetzt auch, dass die Gemeinden für die Schriften, die ursprünglich an sie ge-

---

[1]) Vergl. Scorpiac. c. 12.

[2]) De pudicitia, c. 20.

[3]) De oratione, c. 12.

[4]) De pudicitia, c. 10, 20.

[5]) C. Marc. IV: 5. „In summa constabit, id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum.

[6]) A. a. O.

richtet, zeugen können; so müssen wir doch fragen: welchen Werth kann ihr Zeugniss haben, um z. B. zu entscheiden, wer die Evangelien geschrieben habe? Wusste man denn dies zu Rom oder Philippi besser, als in Karthago? Dennoch erklärt Tertullian das Ansehen dieser Kirchen für den Grund, auf dem die Echtheit auch der Evangelien ruhe [1]).

Daraus erkennt man, dass der „grosse Afrikaner", wie er von Tischendorf genannt wird, keine ernste Untersuchung über den Ursprung der Schriften des N. T. angestellt hat. Sein Mangel an Kritik geht aus der Art und Weise deutlich hervor, in welcher er den Marcion widerlegt. Er beweist da aus Marcion's eigenen Angaben, dass der kirchliche Lucas älter sei, als der Auszug des Marcion; der kanonische Lucas, sagt er, wird überall anerkannt, während niemand von dem Evangelium des Marcion Kenntniss nahm. Aber folgt nun daraus ohne Weiteres, dass die Schrift des Lucas nicht erweitert worden und dass Marcion dies nicht untersuchen durfte? Die Lehre Marcion's als unevangelisch zu verwerfen, stand ihm frei; auch der Nachweis, dass derselbe bei seiner Kritik sich durch dogmatische, nicht durch geschichtliche Gründe leiten lassen; aber sein Hauptbeweis gegen Marcion: der kirchliche Lucas war vor der kritischen Reinigung Marcion's da; also kann das Evangelium nicht durch Einschiebsel erweitert sein; es muss demnach ursprünglich so ausgesehen haben, wie es jetzt (in Tertullian's Zeit) vorhanden ist, der trifft doch wahrlich nicht zu. Marcion hätte antworten können: mein Evangelium enthält den ursprünglichen Kern des Lucas; nicht mein, sondern Euer Lucasevangelium ist durch Einschiebsel erweitert. Würde diese Antwort so unverständig gewesen sein? Bleibt es denn nicht noch heute eine Aufgabe der Kritik, die älteren und jüngeren Bestandtheile des dritten Evangeliums, wenn möglich, unterscheiden zu lehren? Ferner vermischt Tertullian, wie wir schon oben anmerkten [2]), die

---

[1]) A. o. O.

[2]) Siehe oben S. 75—77.

Zeiten, wenn er sich gegen Marcion auf das Evangelium des Johannes beruft. Dass dies Evangelium, als eine Schrift des Johannes, schon vor Marcion vorhanden, stand dem Tertullian fest; aber hat er dies bewiesen und also mit Recht geglaubt? Oder wusste er auch dies aus dem Zeugnisse der „Johanneïschen Gemeinden (ecclesiae, Johannis alumnae) und aus der Reihenfolge der Bischöfe, die bis zu Johannes hinaufstieg?“ Welche Gemeinden und welche Bischöfe hatten ihn davon benachrichtigt? Die kleinasiatischen? Papias, Polycarp, Melito, die bis zum Passahstreit im Jahre 160 von diesem Evangelium keinen Gebrauch machten? erhellt es, dass Tertullian die Schriften dieser Männer gelesen? Mit welchem Rechte, fragen wir daher, ruft Tischendorf das Ansehen des Tertullian an, dessen Anerkennung der N. T. Schriften auf nichts anderem beruhte, als einestheils auf dem Zeugnisse der Kirchen zu seiner Zeit, bei dem es noch nicht einmal klar ist, ob er sie, die zu Rom einzig ausgenommen, persönlich befragt und anderntheils auf Ueberlieferungen, deren Ursprung weder er noch seine Zeitgenossen nachzuweisen vermochten, ja die, wenn unsere vorausgegangene Untersuchung genau ist, nicht höher hinaufreichen als etwa dreissig Jahre über die Zeit, in der Tertullian unter der Regierung des Septimius Severus (193—211) seine meisten Bücher schrieb? Was wusste Tertullian von Johannes? Was anderes als die Fabel, dass derselbe in kochendes Oel geworfen, unversehrt daraus hervorgekommen und nachher auf eine Insel verbannt worden sei [1])? Welches Vertrauen kann überhaupt in geschichtlichen Dingen einem Manne geschenkt werden, der in seiner Unwissenheit die Nicolaïten mit den späteren Caïniten vermengt [2]), die Ebioniten für eine, von einem gewissen Hebion [3]) gestiftete Sekte hält, und leichtgläubig genug war, um das Buch „Henoch“ für eine anti-

[1]) Praescr. 36.
[2]) A. a. O. c. 32.
[3]) A. a. O.

diluvianische Schrift zu halten, die, schon verschlungen in der Fluth, von Noah, dem Enkel des Verfassers, wieder hergestellt sein [1]) kann?

§. 10.

Das Fragment Muratori's.

Dieses Bruchstück, das von Muratori aus einer Handschrift der Bibliothek zu Mailand 1740 herausgegeben worden, stammt nach einer Angabe, die in demselben vorkömmt, aus dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts. Nach dem Verfasser wurde nämlich der „Hirte" des Hermas „nuperrime temporibus nostris" (in neuester Zeit, in unseren Tagen) geschrieben, und zwar während Pius (142 bis 157) den bischöflichen Stuhl zu Rom inne hatte. Hieraus soll nun folgen, dass das Fragment schon vom Jahre 170 herrühre [3]); da aber, wie Volkmar [4]) nachgewiesen hat, der Schreiber nichts anderes sagen wollen, als dass „der Hirte des Hermas" nicht zu den „H. Schriften" gerechnet werden könne, weil dieses Buch, das ebensowenig zu dem A. T. wie zu den apostolischen Schriften gehöre, erst in neuester Zeit (nuperrime temporibus nostris), d. i. in der späteren, nach-apostolischen Zeit, verfasst worden sei. Von diesem Zeitraume kann nun jemand z. B. um 180 als von tempora nostra sprechen, und denselben im Gegensatze zu der apostolischen Zeit mit nuperrime andeuten [5]).

In die besondere Untersuchung nach der Sprache, in der es ursprünglich verfasst worden, treten wir hier nicht ein; sei es nun nach Hug [6]) und Hilgenfeld [7]) griechisch oder, nach anderen, lateinisch geschrieben: wir beschränken uns auf die Mittheilung und Beurtheilung der Hauptergeb-

---

1) De cultu feminarum, I: 3.
2) S. Antiquitates Ital. med. aevi., t. III, p. 854.
3) Tischendorf, p. 6.
4) Der Urspr., p. 28.
5) Lomann, Bijdragen ter Inleiding op de Joh. Schriften, bl. 29.
6) Einl., 3. Aufl., I, p. 125: II, p. 507.
7) Der Kanon, p. 39 ff.

nisse, zu denen die Untersuchungen von Hug, Wieseler [1]), Credner [2]), Hilgenfeld, Volkmar [3]) und unter uns von D. van Heyst [4]), Gilse [5]), Niermeyer [6]) und Lomann [7]) geführt haben. Das Stück hat ganz das Ansehen einer Vertheidigung der zu des Verfassers Zeit als kanonisch geltenden Schriften. Wahrscheinlich ging in dem verloren gegangenen Theile des Fragmentes ein Verzeichniss der Bücher des A. T. voraus, da der „Hirte" des Hermas ausgeschlossen wird, als der weder unter die apostolischen Schriften, noch „unter die Propheten" (des A. T.) einzureihen sei. Das Fragment beginnt mit einem abgebrochenen Satze, worauf des dritten Evangeliums, als von Lucas verfasst, und des Evangeliums des Johannes erwähnt wird; daraus erhellt, dass der Verfasser schon von den zwei ersten Evangelien gehandelt hatte: es umfasste also das Muratorische Verzeichniss die vier Evangelien. Hierauf folgt die „Apostelgeschichte", die ebenso, wie das dritte Evangelium, dem Lucas zuerkannt wird, der als secundus (Begleiter) [8]) des Paulus und als Augenzeuge der Ereignisse dargestellt wird; dem Verfasser des Kanons zufolge erhelle dies daraus, dass Lucas den Märtyrertod des Petrus (passio Petri) und die Reise des Paulus aus Rom nach Spanien nicht

---

[1]) Stud. u. Kritik, 1847, IV, p. 815 ff.

[2]) Gesch. d. N. T. Kanons, herausgegeb. v. G. Volkmar, S. 141 ff.

[3]) Theol. Lit. Bibl., 1859. Der Ursprung unserer Evv., S. 28.

[4]) Over het Kanoniek gezag des N. T's. Werken van het Haagsch Genootschap, 1834, bl. 240 ff.

[5]) Disputatio de antiq. libr. sacr. N. T. Catalogo qui vulgo fragmentum Muratori appellatur, 1852.

[6]) Magazin, III, bl. 374, en Bijdragen ter verdediging van de echtheid der Johann. Schriften, 1852, bl. 61 ff.

[7]) A. a. O.

[8]) Es ist nicht nöthig mit van Gilse „secundum" in „secum" zu verändern, ebensowenig als sui studiosum an die Stelle von juris studiosum zu setzen; denn dieses kann einen, der nach Gerechtigkeit trachtet, einen homo justus, sehr wol bedeuten, zumal wenn juris studiosum, wie Hilgenfeld will, eine Uebersetzung des griechischen δικαίου ζηλωτήν sein sollte.

erwähne [1]). Nun folgen die Paulinischen Briefe und zwar wol in dieser Reihenfolge: an die Corinther, an die Epheser, an die Philipper, an die Colosser, an die Galater, an die Thessalonicher, an die Römer. Der Fragmentist merkt an, dass Paulus an sieben Gemeinden geschrieben habe, so jedoch, dass an die Corinther und Thessalonicher je zwei Briefe geschrieben worden seien. Ausser diesen neunen gehören auch die Privatbriefe des Paulus an Philemon, Titus und Timotheus zu dem kirchlichen Kanon. Ferner erwähnt derselbe eines Briefes an die Laodicäer, auf Marcion anspielend, von dem der Brief an die Epheser für denjenigen an die Laodicäer gehalten wurde [2]), sowie auch eines Briefes an die Alexandriner (an die Hebräer) unter dem Namen des Paulus [3]) und „vieler anderer" Schriften, die zu lesen der Kirche verboten sind. Zu der letzten Klasse, sagt er, gehören jedoch nicht der Brief des Judas und die zwei Briefe, die in der Ueberschrift den Namen des Johannes [4]) führen.

---

[1]) Für „semote" kann mit Niermeyer, Magazin, III, p. 376 „semota" und für passionem (vielleicht nach dem Griechischen πάθος, nom. und acc. gleichlautend) „passio" gelesen werden, aus welcher Veränderung „profectionem" (l. profectio) von selbst folgen musste. Lomann, S. 139, will ohne genügenden Grund „semota passione et profectione" gelesen haben, in welchem Falle Lucas das Subjekt von declarat wird.

[2]) Tertull. Adv. Marc. V: 11, 17.

[3]) Dass der Fragmentist, wie Hilgenfeld, Kanon, S. 42, behauptet, den Hebräerbrief für ein Machwerk des Marcion angesehen und verworfen habe, ist unwahrscheinlich. Diese Meinung wird hinfällig, sobald man entweder in den Worten „fertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alexandrinos Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest" nach Pauli nomine einen Punkt setzt, dann einen neuen Satz mit „fictae etc." anfangen lässt und potest als eine plumpe Uebersetzung von δύναται (ἄλλα πολλά) oder von ἔξεστι betrachtet; oder in andrer Weise eine Trajektion annimmt und liest: „fertur etiam alia ad Alexandrinos Pauli nomine, etiam ad Laodicenses fictae (l. ficta) ad haeresem Marcionis, et (ut?) alia plura, quae (ep. ad Laod.?) recipi non potest (possunt?).

[4]) „Superscriptio (l. superscripti, da io durch einen Schreibfehler doppelt geschrieben wurde) Johannis duae" erkläre ich: „die zwei

Denn diese Schriften werden ebenso wie das Buch „die Weisheit des Salomo“ von der Kirche anerkannt. Zu den anerkannten Schriften gehören ferner die Apokalypse des Johannes und auch die Apokalypse des Petrus, obschon manche diese Bücher verwerfen. Der „Hirte“ des Hermas dagegen ist nicht eine kanonische Schrift, obschon er gelesen zu werden verdient. Ganz und gar verworfen wird endlich Alles, das von den Marcioniten und Valentinianern, Basilides und anderen Ketzern der Art herrührt.

Aus dieser Angabe erhellt, dass der Fragmentist drei Klassen N. T. Schriften unterscheidet. Zu der ersten rechnet er die allgemein anerkannten vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die dreizehn Briefe des Paulus und die Offenbarung des Johannes. Wurde, wie wir früher sahen, über den Brief des Judas und den zweiten und dritten des Johannes nicht übereinstimmend von den kirchlichen Schriftstellern geurtheilt; so gab dies dem Fragmentisten Veranlassung, seine Ueberzeugung vorsätzlich dahin auszusprechen, dass nicht nur der Brief des Judas, sondern auch die zwei genannten Briefe des Johannes, ebensowol als der (Linie 28) schon gemeldete erste Brief desselben, als katholisch anerkannt werden müssten, ein Urtheil, das auch in der Anführung in epistolis [1]) bereits ausgesprochen war. Dass er sie

---

(Briefe) des in der Ueberschrift erwähnten Johannes“, so dass die von Credner vorgeschlagene Veränderung von superscripti in superscriptae ebenso unnöthig ist, als die Uebersetzung von superscripti durch „obenerwähnt“, in welcher Bedeutung, so viel ich weiss, das Wort nicht vorkommt. Auch die Veränderung von „duae“ in „duas“ (Zweizahl) (Lomann) scheint unnöthig.

[1]) Es ist nicht nöthig, mit Lomann S. 60 zu schreiben, dass „in epistolis suis“ nach einem bekannten Sprachgebrauch dasselbe bedeute, wie „in epistola“. Vergl. oben S. 43. Indem der Fragmentist eine Stelle aus dem ersten Briefe anführte, konnte er schreiben: „Johannes in epistolis“ (so schrieb Jahannes „in seinen Briefen“) grade so wie man sagt: „Spinoza schreibt in seinen Briefen“, obschon er es in einem bestimmten Briefe schreibt. Die Briefe stehen hier dem Evangelium gegenüber. Siehe Niermeyer, Magazijn a. a. O. Die von Lomann angeführten Stellen, wo epistolae für epistola steht, be-

für Schriften gehalten haben sollte, die von Freunden des Johannes zu dessen Ehre geschrieben seien, ist unwahrscheinlich; da 1) ein solches Urtheil über die Briefe des Johannes ganz vereinzelt dastünde, und 2) weil der Verfasser nach der Regel: dass nur apostolische Schriften als kanonisch oder katholisch gelten, dieselben in diesem Falle ebensowenig wie den „Hirten" des Hermas unter die katholischen Briefe hätte aufnehmen können [1]). Diese Meinung beruht auf einer Vermuthung Credner's, die von van Gilse, Hilgenfeld und Lomann herübergenommen worden; nach derselben wäre in den Worten „Johannis duae in catholicâ (ecclesiâ) habentur et Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta" das Wort et in ut zu verändern. Niermeyer [2]), dessen Arbeit Lomann unbekannt blieb, bewies durch den Nachweis anderer Verzeichnisse bei Epiphanius [3]), Athanasius [4]), und wir fügen noch Rufin [5]) (400) hinzu, in denen das Buch „die Weisheit des Salomo" [6]) unter und nach den Schriften des N. T. genannt wird, dass diese Vermuthung unnöthig sei. Auch beweist der Singularis „scripta", dass, was über die Freunde von dem Fragmentisten gesagt wird, keine Beziehung hat auf die „duae" des

---

weisen meines Erachtens nicht, dass auch „in epistolis suis" soll übersetzt werden können: „in seinem Briefe". Ueber die Authentie des ersten Briefes bestanden damals nirgends Zweifel, wohl aber über die der beiden anderen. Auch deshalb ist es wahrscheinlich, dass mit duae der zweite und dritte Brief gemeint worden.

[1]) Dass er dies thut, beweist das Mehrfache „in epistolis suis" und die Worte „in catholica (ecclesiâ) habentur."

[2]) Bijdragen ter verdediging van de echtheid der Johanneïsche Schriften, 1852, S. 62.

[3]) Haer. III, p. 941.

[4]) Opp. II, p. 38. Vergl. auch Euseb. H. E. V: 26, wo Irenäus gleichfalls die Σοφιά Σαλομῶντος mit dem Hebräerbrief verbindet.

[5]) Expos. in Symb. Apost. Zu finden in Opp. Cypriani ed. Pamelii, 1593, p. 575.

[6]) Ob damit das apokryphe Buch „Die Weisheit" bezeichnet, wie wir glauben möchten, oder „Die Sprüche Salomo's", wie Credner und Lomann, p. 55, glauben, ist für die gegenwärtige Untersuchung gleichgültig.

Johannes, sondern auf die „Sapientia“ allein. Zu der zweiten Klasse von Schriften, die, ohne kanonisch zu sein, gelesen werden mögen, rechnet der Fragmentist, wie aus „fertur“ und „Pauli nomine“ erhellt, den Brief an die Alexandriner (Hebräerbrief) [1]), der unter Paulus Namen herumging, die Apokalypse des Petrus, die wol von dem Fragmentisten, aber nicht von allen anerkannt wurde, und den „Hirten“. Zu der letzten Klasse rechnet er die ganz verwerfliche Evangelienliteratur der gnostischen Sekten und, wie es scheint, auch den vermeintlichen Brief an die Laodicäer, als ein unechtes Stück des Marcion. Die beiden Briefe des Petrus und derjenige des Jacobus bleiben unerwähnt; aus welchem Grunde, ist noch nicht aufgehellt. Dass auch Tertullian diese Briefe nicht gebrauche, gilt nur von Jacobus und von dem zweiten Petrusbriefe. Wenn Lomann dasselbe von dem ersten Petrusbriefe versichert hat, so muss er die Anführung in Tertullian's Schrift „contra gnosticos scorpiace“ übersehen haben; eingeleitet mit den Worten: Petrus quidem ad Ponticos, wird dort 1 Petr. I: 20, 21 angeführt [2]).

Ausser diesem letzten noch unerklärten Umstande [3]) liefert dieses Verzeichniss keine Angabe, die man nicht von sonsther kennt. In der Kritik kann auch dieser durch und durch unkritische Fragmentist nicht als ein berechtigter Zeuge auftreten. Dass Lucas ein Reisegenosse (secundus) des Paulus war, stand schon vor ihm durch Irenaeus mit wenig abweichenden Gründen fest. Dass Johannes

---

[1]) Nach der von uns befolgten Interpunktion des Textes brauchen wir nicht mit Hilgenfeld, Kanon, p. 43, zu schreiben: dass der Hebräerbrief noch durchaus verworfen wird.

[2]) C. 12.

[3]) Die von Wieseler vorgeschlagene Veränderung von „tantum“ in „unam“, wodurch auch der erste Petrusbrief im Fragmente vorkommen würde, passt zu wenig in den Zusammenhang, als dass man sie gutheissen könnte. Die Weglassung des ersten Petrusbriefes, selbst unter den Schriften, die zur zweiten und dritten Klasse gehören, bleibt also noch immer unerklärt.

auf Ansuchen seiner Mitschüler und Mitaufseher, und nach einer Offenbarung, die dem Andreas zu Theil geworden, sein Evangelium geschrieben habe, ist eine Erweiterung der Sage, die bei Clem. Alex. in einfacher Form angetroffen wird [1]). Sein aus 1 Joh. I: 1 entnommener Beweis für die Authentie des vierten Evangeliums beruht auf einer petitio principii und überdies auf einer Verfälschung des Textes, da er für „das verkündigen wir Euch", das der Brief hat, hinsetzt: „das haben wir Euch geschrieben". Gleich unkritisch ist die Behauptung, dass die Briefe des Paulus durch ihre Aufschriften selbst beweisen, von wo und aus welchem Grunde sie gesandt worden; als ob nicht erdichtete Briefe darunter sein könnten [2]) und der Fragmentist nicht selbst den Brief an die Laodicäer für eine Fiction erklärt hätte. Ferner fasst er die Thatsache, dass Marcion den Epheserbrief für denjenigen an die Laodicäer hielt, so auf, als ob da nach Marcion's Angabe neben und ausser dem Epheserbriefe noch ein besonderer Brief an die Laodicäer vorhanden gewesen sei [3]). Sonderbar ist auch, dass Paulus, indem er an sieben Gemeinden schrieb, dem Vorbilde seines Vorgängers (!) Johannes folgte, der in der Apokalypse auch an sieben Gemeinden geschrieben hat. Endlich glaubt er, dass Paulus eine Reise nach Spanien gemacht habe. Das sind genug Beweise der Unkenntniss des Fragmentisten; sie verhindern uns, einen anderen Gebrauch von seinem Zeugnisse zu machen, als den, dass wir davon Nachricht geben.

Der Fragmentist hält die aufgezählten, apostolischen Schriften für kanonisch. Obschon nämlich der Ursprung (principia) [4]) der Evangelien verschieden ist (wobei man an die verschiedenen Verfasser zu denken hat), so macht dies

---

[1]) Siehe oben S. 122 f.

[2]) 2 Thess. II: 2; III: 17.

[3]) Auch Epiph. verfiel später in diesen Irrthum: Haer. 42, 9. Vergl. R. Anger, Ueb. d. Laodicaeerbrief, S. 40 ff.

[4]) Siehe zur Erklärung dieses Wortes: Tertull. ad Hermogenem, c. 19, auf welche Stelle auch Lomann, S. 41, 42, hingewiesen hat.

doch für den Glauben keinen Unterschied; denn in einem jeden derselben ist alles, was auf Christus Bezug hat, durch einen principalen Geist mitgetheilt: damit erkennt er die Theopneustie der Schriften an. Auch erhellt die Kanonicität der von ihm für apostolisch gehaltenen Schriften daraus, dass die Briefe des Paulus und des Johannes in der „Offenbarung", obschon an bestimmte Gemeinden gerichtet, dennoch für die ganze Welt (omnis orbis terrae) bestimmt sind. Dessenungeachtet gab es zu seiner Zeit noch keinen vollständigen Kanon des N. T. Die „Apokalypse" des Petrus erkennt er noch als apostolisches Buch an, während andere Schriften hingegen, die in dem Kanon eine Stelle erhielten, darunter der Brief des Jacobus und der erste Petrusbrief, in seinem Verzeichnisse vermisst werden.

§. 11.

Die versio Itala.

Wie Tischendorf mit Recht bemerkt, erhellt das frühe Dasein einer lateinischen Uebersetzung des N. T., „die alte Itala" genannt, aus der Uebereinstimmung der von dem Uebersetzer des Werkes des Irenaeus gegen die Ketzer angeführten Stellen mit den Anführungen, die man bei Tertullian findet. Aber folgt nun daraus, dass diese Uebersetzung schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhanden war [1])? und wenn dies der Fall wäre, darf daraus der Schluss gezogen werden, dass die Entstehung unserer vier Evangelien in den Anfang des zweiten und wahrscheinlich an's Ende des ersten Jahrhunderts zurückverlegt werden müsse [2])? Konnte Tertullian nicht in dem Jahre 200 und später eine lateinische Uebersetzung N. T. Schriften besitzen und diese Uebersetzung selbst nicht ihre 20 Jahre vorher dagewesen sein, ohne dass hieraus etwas Weiteres folgen würde, als dass um 180 eine

---

[1]) S. Ed. Reuss, Histoire du Canon, 1863, p. 94.

[2]) Tischendorf, a. a. O., S. 7, 66.

Sammlung von Schriften des N. T's. vorhanden war? Was bedeutet ferner eine Berufung auf die Uebereinstimmung des Sinaiticus mit der Itala [1])? Gesetzt, der Sinaiticus hätte den ältesten, ja nehmen wir an den ursprünglichen Text, folgte denn daraus, dass der Itala Exemplare oder Abschriften dieses Textes, bereits aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, geschweige aus früherer Zeit zu Grunde lagen? Oder was bedeutet die Anmerkung, dass der vielfach verdorbene Zustand, in den der Text des Sinaiticus gerathen, und die schon in der Mitte (?) des zweiten Jahrhunderts grosse Verschiedenheit der Lesarten, eine ganze, der Itala vorhergehende Geschichte des Textes vorauszusetzen zwinge [2])? Dass der Text eine solche Geschichte durchmachte, ist von selbst klar; die Frage ist jedoch: muss diese Geschichte grade fünfzig oder sechszig Jahre alt sein, um das Entstehen all der Varianten und verdorbenen Lesarten erklären zu können, die nach T. bereits in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhanden waren? Doch selbst angenommen, der Zustand des griechischen Textes in Verbindung mit der Itala beweise ein Alter sämmtlicher Schriften des N. T., das vom Beginne des zweiten Jahrhunderts anhebe; was würde dies denn noch nützen, um zu beweisen, dass diese Schriften von Aposteln geschrieben worden, von welchen die meisten vor dem Jahre 70 gestorben sind? Wer sagt uns ferner, dass in den H. S. Handschriften aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, die längst verloren gegangen, schon alle Bücher des N. T. eine Stelle hatten? Ist es nicht namentlich wahrscheinlich, dass Tertullian den zweiten Petrusbrief, den er nicht kennt, der aber ebensowol in den jetzt vorhandenen Exemplaren der lateinischen Uebersetzung, wie gleicherweise in allen griechischen Codices, die hierin zeugen können, vorkömmt, in dem Exemplare der Itala, das er brauchte, nicht gefunden haben wird? Können nicht eben-

---

[1]) S. 63, 66.
[2]) S. 66.

sogut in noch älteren Rezensionen, andere früher entweder nicht vorhandene oder noch nicht anerkannte Schriften des N. T., so wie etwa die Pastoralbriefe gemangelt haben? Ist es endlich wahrscheinlich, dass man im Westen erst an das Uebersetzen ging, als bereits eine Sammlung N. T. Bücher gemacht war und können, ja müssen die ältesten Uebersetzungen nicht einige Schriften betroffen haben, denen man vor den anderen Werth beilegte [1])? Was ist also all dies Gerede über Handschriften, Uebersetzungen und Varianten werth, um damit den apostolischen Ursprung auch nur eines einzigen Briefes des Paulus zu beweisen?

§. 12.
Die Peschitto.

Mit dieser ältesten syrischen Uebersetzung befinden wir uns an dem äussersten Ende, vielleicht schon über der Grenze des zweiten Jahrhunderts [2]). Die Zeit, in der sie entstand, ist nicht genau festzustellen. Sie umfasst die vier Evangelien, vierzehn Briefe des Paulus, den an die Hebräer mitgerechnet, den Brief des Jacobus, den ersten des Petrus, den ersten des Johannes, während die übrigen Schriften des N. T., der zweite Brief des Petrus, der zweite und dritte des Johannes, der des Judas und das Buch der „Offenbarung“ mangeln. Scheint das Mangeln dieser Schriften für einen beträchtlich frühen Ursprung zu zeugen, in einer Zeit, da die Kanonizität mancher Schriften des N. T. noch bezweifelt wurde — was jedoch noch zur Zeit des Origines [3]) und selbst noch hundert Jahre später, zur

---

[1]) Reuss, a. a. O. und Geschichte des H. S. N. T.'s, 4. Ausg., 1864, S. 461.

[2]) Reuss, a. a. O., S. 443.

[3]) Origenes sagt, Euseb. VI: 25, von dem zweiten Petrusbrief: ἀμφιβάλλεται; vom 2. und 3. Joh.: οὐ πάντες φασί γνησίους, a. a. O. Der Brief des Jacobus heisst ἡ φερομένη Ἰακώβου, Comm. in Joh. XIX und wird nirgends als kanonisch angeführt. Von dem Briefe an die Hebräer sind wol die νοήματα aber nicht ἡ φράσις und ἡ σύνθεσις Paulinisch. Τίς ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν,

Zeit des Eusebius [1]), der Fall war —; so weist das Verwerfen der Apokalypse aus der Reihe der apostolischen Schriften, in der sie früher zu Lebzeiten des Papias, Melito und Justinus und später noch in der Schätzung des Theophilus, Irenaeus, Tertullian, Apollonius, ja selbst erklärter Anti-Chiliasten, wie Clemens und Origines, einen ehrenvollen Platz eingenommen hatte, auf eine beträchtlich spätere Zeit, da die Veränderung in der kirchlichen Theologie, namentlich die zunehmende Wegwendung von dem tausendjährigen Reiche und von dem Montanismus, besonders in der syrischen Kirche Zweifel an der apostolischen Abkunft dieses früheren Lieblingsbuches erweckte. Demnach kann die Peschitto zum frühesten nicht vor Cajus (197—217), dem ersten, der, wie es scheint, die Echtheit des Offenbarungsbuches in Zweifel zog [2]), ge-

---

Euseb. VI: 25. Er theilt die Schriften des N. T's. demzufolge ein in γνήσια, μικτά und νόθα (Comm. in Joh. t. XIV, p. 211, ed. de la Rue). Auf das Verzeichniss dieser Bücher (Comm. in Josuam, t. II, p. 412), wo alle Schriften des N. T.'s als kanonisch vorkommen, ist wegen der Ungewissheit, ob der lateinische Uebersetzer Rufin treu war, kein Gewicht zu legen. Des Origines Schüler, Dionysius (Eus. VII: 24), erkannte die „Offenbarung" nicht dem Apostel Johannes zu.

[1]) Eusebius theilte die Schriften des N. T.'s in drei Klassen ein: ὁμολογούμενα ἀντιλεγόμενα oder νόθα und παντελῶς νόθα, δυσσεβῆ καὶ ἄτοπα, H. E. III: 25. Zu der zweiten Klasse rechnet er den Brief des Jacobus, den des Judas, 2. u. 3. Joh., die Apostelgesch. des Paulus, den „Hirten", die Offenbarung des Petrus, den Brief des Barnabas und die διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων. Von der Offenbarung des Johannes ist es unsicher, ob sie zu den ὁμολ. oder zu den ἀντιλεγ. gerechnet werden muss (εἰ φανείη). Auch von Athan., Epist. fest., werden mit der Apocal. des Joh. der „Pastor" und die διδ. Ἀποστ., und in der pseudo-Athan. Synopsis S. Script. die Clementinen unter die Antilegomena eingereiht. Bei Cyrillus, Hier. Catech. IV, §. 36 kömmt unter den kanonischen Schriften die Offenb. des Joh. gleichfalls nicht vor. Die Jamben des Seleucus in den Opp. des Greg. Naz. II: 193, ein Erzeugniss aus der Syrischen Kirche, erwähnen Zweifel an diesem Buche. Gregorius Naz. erkennt in seinem Kanon demselben keine Stelle zu, und noch 364 wird von dem Concil zu Laodicea diese Schrift nicht in den Kanon aufgenommen.

[2]) Euseb. H. E. III: 28.

schrieben sein. Was hat es deshalb zu bedeuten, wenn Tischendorf schreibt, dass diese Uebersetzung uns zu dem Jahre 170 führe, während er in einem Athem darauf folgen lässt: „obschon uns über den Zeitpunkt ihres Ursprungs ein ausdrücklicher Nachweis fehlt“ [1]). Die Peschitto beweist nur, dass die syrische Kirche auch damals einen geschlossenen Kanon noch nicht hatte.

---

[1]) S. 6.

VIERTES HAUPTSTÜCK.

Spuren von Zweifel am apostolischen Ursprunge des vierten Evangeliums noch gegen Ende des zweiten Jahrhunderts.

---

§. 1.

Die Passahfeier zu Laodicaea.

Wenn auch das vierte Evangelium, nachdem es schon vorher bei den Gnostikern in Ehren gestanden, seit 175 oder 180 von den kirchlichen Schriftstellern allgemein als apostolisch anerkannt wurde; so dürfen wir doch die Spuren nicht übersehen, aus denen sich zu ergeben scheint, dass diese Schrift, trotz der Anerkennung, welche sie in der allgemeinen Kirche fand, auch noch in diesem Zeitraume bestritten wurde.

Die erste Erscheinung, auf die wir aufmerksam machen, ist die Weise, in der die judenchristlichen Quartodecimaner in Kleinasien, zu Folge dem früher von uns angeführten Fragmente des Apollinaris sich auf das Zeugniss des Matthäus beriefen [1]) (διηγοῦντο Ματθαῖον οὕτως λέγειν), um ihr Urtheil über die Passahfeier zu bekräftigen. Apollinaris dagegen berief sich gegen sie auf das vierte Evangelium [2]). Wir haben zu fragen: Wie dachten seine Gegner über dieses Evangelium? Kannten und anerkannten auch sie dasselbe als eine apostolische Schrift? Sagt man

---

[1]) Chron. pasch. ed. Dindorf, p. 13, 14.

[2]) Siehe oben S. 106 f.

ja; wie reimt sich alsdann damit das Ansehen, welches sie dem, im Punkte der Passahfeier mit dieser Schrift streitenden Matthäus-Evangelium zuerkannten? Aus den Passahfragmenten erhellt, wie sowol Apollinaris [1]) als der spätere Clemens Al. [2]) und Hippolytus [3]) durch eine erkünstelte Harmonistik den Matthäus mit dem vierten Evangelisten in Einklang zu bringen wussten. Aber war denn das vierte Evangelium schon damals derartigen Kunstgriffen blosgestellt? und erhellt, dass die kirchliche Partei ihrerseits durch eine derartige Harmonistik das vierte Evangelium nach den Berichten des Matthäus erklärte? War grade hier eine derartige Harmonistik wol möglich, da der vierte Evangelist so ausdrücklich versichert, dass die Juden am Tage der Kreuzigung des Herrn das Passah noch zu essen hatten, Joh. XVIII: 28, und es damals wol niemandem einfiel, die Formel τὸ πάσχα φαγεῖν anders als von dem „Essen des Passahlammes" zu erklären? Lasen Clemens

---

[1]) Apollinaris ging, wie erhellte, von der Unterstellung aus, die Evangelien könnten nicht untereinander streiten.

[2]) Chron. pasch., S. 14. „In den früheren Jahren feierte der Herr das Passah durch das Essen des von den Juden geschlachteten Passahlammes. Doch nachdem er predigte, der selber das Passah, das Lamm Gottes war, das zur Schlachtbank geführt wurde, lehrte er sofort seine Schüler das Mysterium des typischen Passah auf den dreizehnten, an welchem Tage sie ihn auch frugen: „Wo willst Du, dass wir uns das Passah bereiten?" An diesem Tage nun fand die Weihung der ungesäuerten Brode und die Vorbereitung zu dem Feste statt. Daher, schreibt Johannes, dass die Schüler zu ihrer Vorbereitung sich von dem Herrn die Füsse waschen liessen. Denn am folgenden Tage (den 14.) hat unser Erlöser gelitten, selber das Passah seiend." Mit dieser Harmonistik übereinstimmend schreibt Clemens in dem zweiten Fragmente: „mit dieser Berechnung der Tage stimmen alle Heilige Schriften und auch die (vier) Evangelien überein."

[3]) Hippolyt schreibt am angeführten Orte: „Wer da meint, dass Jesus das Passah gefeiert habe, irrt, indem er nicht begreift, dass Christus zur Zeit da er litt, das gesetzliche Passah nicht gegessen hat", und beruft sich dafür auf die Worte: „ich werde dieses Passah nicht mehr essen" (Luc. XXII: 16).

Al. und Hippolyt nicht dieselbe chronologische Angabe im vierten Evangelium, die eine unparteiische Auslegung jetzt allgemein anerkennt? Stand also die Chronologie der Leidensgeschichte in dem vierten Evangelium auf exegetischem Boden fest; wie konnte man denn, während dieses Evangelium als eine Schrift des Johannes vorlag, hartnäckig daran festhalten, dass der Apostel Johannes das πάσχα σωτήριον, nach Jesu eigenem Vorbilde, stets auf den 14. gefeiert habe? Man rede da nicht von der Kraft der Gewohnheit; denn die Gewohnheit selbst ist unerklärlich, sofern Johannes in einer anerkannten, eigenen Schrift schon im Jahre 98 und also auch in seiner mündlichen Ueberlieferung die Christen Kleinasiens ganz andere Dinge gelehrt hatte. Dies Alles ist auf keine Weise zu erklären, ausser wenn man annimmt, dass, obgleich die Gegner des Apollinaris das Evangelium, auf das er sich berief, nicht verwarfen, dieses dennoch nicht den mindesten Einfluss auf sie ausübte; und ist dies letztere anzunehmen, wenn die Vorstellungen des vierten Evangeliums schon vor Anfang des zweiten Jahrhunderts durch die schriftliche sowol, als durch die mündliche Predigt des hochverehrten Apostels in Kleinasien bekannt waren? Wir ziehen daraus den Schluss, dass die Autorität des damals schon vorhandenen, vierten Evangeliums, die Männern wie Polycarp noch unbekannt war, auch bei der Partei zu Laodicaea (170—180) nicht sehr gross gewesen ist. Selbst Polycrates von Ephesus steht noch um 190 gänzlich unter dem Einflusse der synoptischen, mit dem vierten Evangelium streitenden Ueberlieferung; denn obgleich er in seinem Briefe an Victor die dem vierten, zu seiner Zeit schon anerkannten Evangelium entlehnte Bezeichnung des Johannes als „des Apostels, der an des Herrn Brust gelegen", unwillkürlich herübernahm, so blieb doch auch er mit ganzer Seele dabei, die Ansicht der Quartodecimaner zu vertheidigen [1]), die diesem Evangelium gradezu widerspricht. Fuhr man dergestalt, auch

[1]) Euseb. H. E. V: 24, §. 1.

nach der Anerkennung des vierten Evangeliums als eines Werkes des Apostels, fort, sich nach einer Ueberlieferung, die diesem Evangelium widersprach, zu richten; war selbst die später anerkannte Autorität dieses Buches nicht im Stande, trotz des deutlichen Nachweises von Apollinaris die kleinasiatische Kirche von ihrer Meinung abzubringen: so haben wir hierin einen deutlichen Beweis, dass die Chronologie der Leidenswoche, die im vierten Evangelium enthalten ist, in Kleinasien späteren Datums war, als die alte, synoptische Ueberlieferung.

§. 2.

Die späteren Gnostiker.

Grade wie bei den Quartodecimanern war auch bei den späteren Valentinianern die Kraft der früheren synoptischen Ueberlieferung gross; so gross, dass die judenchristliche Meinung: Jesus habe nur ein Jahr öffentlich gewirkt, die von den Homilien des Clemens, übereinstimmend mit Jes. LXI und den synoptischen Evangelien, vertreten wurde, auch bei ihnen, gleichwie noch später bei Clemens Al., die herrschende Ueberzeugung blieb, obgleich sie eine dogmatische Vorliebe für das vierte Evangelium hatten [1]). Kann man sich das denken, sofern Johannes schon vom letzten Viertel des ersten Jahrhunderts an das Gegentheil gelehrt und vor oder um das Jahr 98 das Gegentheil davon geschrieben hätte? Liegt nicht auch darin ein Wink, dass die Gnostiker, wie sehr sie dieses Evangelium auch hochschätzten, dasselbe doch nicht für ein Werk des Johannes gehalten haben, wovon denn auch, wie wir sahen, bei den Männern dieser Richtung keine Spur angetroffen wird? Ist es nicht merkwürdig, dass Clemens Alexandrinus, zu dessen Lebzeiten die Macht der kirchlichen Ueberlieferung schon zu gross war, als dass man den apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums hätte bezweifeln dürfen, dieselbe Meinung ver-

[1]) Iren. c. haer. I, 1, 5.

trat [1])? Hierdurch wird klar, dass die späteren Gnostiker sich des vierten Evangeliums mehr bedient haben, als einer Schrift, mit der sie ihre Spekulationen zu rechtfertigen wussten, als dass sie geschichtliche Einzelheiten, die obendrein für sie von keinem Belange waren, daraus entlehnt hätten. Was der vierte Evangelist gethan hatte, dass er die Erzählungen der Synoptiker durch allegorische Erklärung für die Spekulation brauchbar machte [2]): dasselbe thaten die Valentinianer vor und nach ihm. Die Synoptiker lieferten ihnen den Stoff; das vierte Evangelium war ihnen der Commentar über die synoptischen Evangelien.

§. 3.

Die Bestreiter des vierten Evangeliums nach Irenaeus.

Irenaeus erwähnt in seinem Werke gegen die Ketzer einer Sekte, die das vierte Evangelium verwarf. Die Stelle, leider nur in lateinischer Uebersetzung uns erhalten, lautet also: „Alii vero ut donum Spiritûs frustrentur (ἀθετεῖν) quod in novissimis temporibus (τοῖς ἐσχάτοις χρόνοις), secundum placitum Patris, effusum est in humanum genus, illam speciem (ἰδέαν) [3]) non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum spiritum repellunt. Infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesiâ; similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi vivunt, etiam a fratrum communicatione se obstinent. Datur autem intelligi, quod hujusmodi (homines) neque apostolum Paulum recipiant. In ea enim epistola, quae est ad Corinthios, de propheticis charismatibus diligenter locutus est et scit viros et mulieres in ecclesiâ prophetantes [4]).“

---

[1]) Siehe oben S. 122 f.

[2]) Siehe m. Kritik über d. Ev. n. Joh., S. 161—182.

[3]) Nämlich diejenige Form des Evangeliums, die in dem Johannesevangelium dargestellt wird. S. Lücke, Comment. zu Joh., 3. Aufl. I, p. 61.

[4]) C. haer. III: 2, 9.

Wen hatte Irenaeus bei diesen Worten im Auge? Darüber giebt es zwei Meinungen. Nach manchen sollen fanatische Widersacher des Montanismus gemeint sein, die, um der Uebertreibung zu wehren, deren sich diese Richtung auf Grund des Johannesevangeliums schuldig machte, dieses Evangelium selbst verwarfen, aber hiedurch mit einem verkehrten Prophetismus auch die Sache selbst, nämlich die prophetische Gnadengabe in der Kirche zur Seite stellten. Gegen diese Auffassung giebt es jedoch gewichtige Bedenken.

1) Das ist schwerlich einzusehen, wie eine solche Verwerfung des Paraklet-Evangeliums einzig aus der Sucht, die Montanisten zu bestreiten, entstehen konnte; damit wäre ein Heilmittel, ärger als das Uebel selbst, angewandt.

2) Widersacher des Montanismus konnten nicht dargestellt werden als solche, „die da wollen falsche Propheten sein"; denn davon waren sie so weit entfernt, dass ihnen im Gegentheile nachgesagt wurde, sie wollten die Gabe des H. Geistes aus der Kirche verbannen. Die Vertreter dieser Ansicht sahen sich denn auch genöthigt, den Text des Irenaeus zu verändern, und in dem Satzgliede: „qui pseudoprophetae quidem esse volunt", anstatt: „volunt" zu lesen: „nolunt"; oder nach einer anderen Vermuthung: „pseudoprophetas" für: „pseudoprophetae", und dann: „volunt" als: „concedunt" aufzufassen; oder endlich mit Lücke [1]) zu lesen: „qui pseudoprophetas quidem esse nolunt", und: „nolunt" zu erklären: „die nicht wollen, d. h. nicht dulden, dass da falsche Propheten seien"; alles kritische Operationen, zu welchen man, mit Rücksicht auf die bekannte, sklavische Genauigkeit des Uebersetzers nur im höchsten Nothfalle übergehen darf.

Nach anderen soll Irenaeus die späteren Montanisten im Auge gehabt haben, die, weil sie begriffen, dass das vierte Evangelium gegen ihre chiliastischen Träumereien

[1]) Comment. I, p. 65.

gerichtet war, das Evangelium verwarfen. Ein Evangelium nämlich, in dem der H. Geist allen Gläubigen verheissen wird, konnte keinen Beifall finden bei einer Sekte, die dies Vorrecht sich selber ausschliesslich beimass und die grosse Kirche eine Gemeinde von Psychikern (ἐκκλησία ψυχικῶν), d. h. von unbekehrten, geistlosen Menschen (vergl. 1 Cor. II: 14) nannte. Diese Schwärmer, bei denen man nicht nothwendig an alle Montanisten, sondern nur an die am meisten fanatischen unter denselben zu denken braucht, verwarfen also das Evangelium des Johannes, in dem Jesus verheissen hatte, den H. Geist als Paraklet senden zu wollen; sie verwarfen es, um auf diesem Wege die Gabe des H. Geistes, die in der letzten Zeit, übereinstimmend mit der Parakletslehre des vierten Evangeliums, über das Menschengeschlecht (nicht über einige Auserkorene, die sich Propheten nannten) ausgegossen worden, zu vereiteln, m. a. W. die Verheissung ihrer Kraft zu berauben. Auf diese Weise, sagt Irenaeus, verwerfen sie jedoch nicht nur das Evangelium, sondern auch den prophetischen Geist, den Christus seiner Kirche verheissen hat. Dies Alles nun, das: „repellere prophetiae gratiam ab ecclesiâ, das „frustrari donum Spiritûs, effusum in genus humanum“ passt recht wol auf die Montanisten, die als eine Sekte der πνευματικοί, von der in ihren Augen verdorbenen und weltlich gesinnten Kirche sich absonderten. Auch das Folgende wird bei dieser Voraussetzung klar. „Die Unglücklichen!“ fährt Irenaeus fort, „die (gleich den Montanisten) wol selbst Propheten (Irenaeus nennt sie von seinem Standpunkte „falsche Propheten“) sein wollen (pseudoprophetae esse volunt) [1]), aber die prophetische Gnade aus der Kirche verbannen, m. a. W. die prophetische Gabe, nach der sie für sich selber streben, der Kirche entziehen. Thaten sie dies, weil in der Kirche so viel Weltsinn herrsche (und dessen beschuldigten die Montanisten die katholische Kirche); so war dies, nach Irenaeus, ebensowenig ein Grund, um zu ver-

[1]) Vergl. Iren. Haer. IV: 33, 6.

werfen, dass die Kirche das Organ der prophetischen Gabe sei, als dass man wegen der Scheinheiligen sich von der Gemeinschaft mit den Brüdern enthalten solle. Ueberdies stehen sie (auch dies passt auf die Montanisten), welche die Kirche für geistlos, sich selbst für allein geistliche Menschen halten im Widerspruche mit Paulus, der über die Gabe der Prophetie (1 Cor. XII: 4 ff.), als über ein Gemeingut gesprochen hat, daran alle Gläubigen, Frauen sowol als Männer, ohne Unterschied Theil haben [1]).

Nach reiflicher Ueberlegung geben wir dieser letzteren Erklärung jetzt den Vorzug vor der ersten, der wir früher folgten [2]). Es erhellt daraus: 1) dass die Annahme, die Montanisten hätten ihre Geistestheorie dem vierten Evangelium entlehnt, jeglicher Begründung entbehrt, und dass der vierte Evangelist, fern davon, Montanistische Vorstellungen zu begünstigen, viel eher, obschon unter Anerkennung des Fortdauerns der Geistesgaben, den Montanismus säubern wollen von seiner schwärmerischen Einseitigkeit [3]); 2) dass, welche Erklärung der Worte des Irenaeus man auch vertrete, das vierte Evangelium eine Schrift war, deren Echtheit und darauf gestützte Kanonicität am Ende des zweiten Jahrhunderts noch nicht so feststanden, dass die Möglichkeit des Zweifels davon ausgeschlossen war. Hätte das vierte Evangelium, ebenso wie andere Schriften, eine schon hundertjährige Ueberlieferung hinter sich gehabt: es würde keinem Montanisten, noch irgendwem sonst eingefallen sein, dessen apostolische Echtheit zu verwerfen.

§. 4.

Die sogenannten Aloger.

Ausser den Bestreitern, von denen Irenaeus spricht, gab es, nach Epiphanius [4]), noch andere in Kleinasien, die

[1]) Vergl. Bretschneider, Prob., p. 210; Volkmar, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen, p. 111, 112 und Der Urspr. uns. Evv., p. 25, 74.

[2]) Kritik über das Ev. nach Joh., S. 14.

[3]) Siehe oben S. 87.

[4]) Haer. LI, c. 3, 4, 28.

ebenfalls dem vierten Evangelium die apostolische Abkunft absprachen (αἵρεσις ἀποβάλλουσα Ἰωάννου τὰς βίβλους). Dass sie dieselben seien, wie die so eben erwähnten Bestreiter, von denen Irenaeus redet [1]), ist eine Meinung, die zusammenhängt mit der Erklärung der Worte des Irenaeus von einer anti-montanistischen Partei; sie hört auf, wahrscheinlich zu sein, sobald man urtheilt, dass Irenaeus Montanistische Eiferer im Auge hatte. Epiphanius nennt sie „Alogi", weil sie in seinen Augen Logosbestreiter waren (ἐπεὶ τὸν λόγον οὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον). Man muss jedoch fragen: Waren diese Leute Ketzer? Verwarfen sie das vierte Evangelium, weil sie die Präexistenz Jesu als des Logos leugneten? Dass Epiphanius dies glaubte, ist gewiss, aber noch kein Beweis, dass es der wahre Grund gewesen sei. Dies ist schon deshalb zweifelhaft, weil es damals — man denke an die Art und Weise, in der die Monarchianer ihre Verwerfung der persönlichen Gottheit Jesu mit dem Prologe des Johannes übereinstimmend zu machen wussten — nicht an exegetischen Mitteln gebrach, um sich dieses Lehrstückes zu entledigen, ohne dass dazu eine gänzliche Verwerfung des vierten Evangeliums nöthig gewesen wäre; war dies doch ebensowenig für Praxeas und die späteren Monarchianer der Fall. Ueberdies waren die Aloger nach einer von Epiphanius selbst aufbewahrten Ueberlieferung eine nicht unkirchliche Partei. „Sie scheinen", sagt er [2]), „dasselbe zu glauben wie wir"; und noch einmal: „sie behaupten, dass die Bücher des Johannes mit den übrigen Aposteln nicht übereinstimmen, scheinen jedoch festzuhalten an der heiligen und inspirirten Lehre (δοκοῦσι λοιπὸν ἐπιλαμβάνεσθαι τῆς ἁγίας καὶ ἐνθέου διδασκαλίας) [3]). Nicht ohne Grund entsteht also die Frage: Verwarfen die Aloger das vierte Evangelium, weil sie die Gottheit Jesu

---

[1]) Olshausen, Die Echtheit der vier kanon. Evv., p. 255; Lücke, Comment. zu Joh. I, p. 66.

[2]) Epiph., a. a. O. c. 4.

[3]) A. a. O.

leugneten? Wurden sie in ihrer Bekämpfung desselben von dogmatischem Widerwillen beherrscht?

„Das Evangelium, das unter dem Namen des Johannes geht", sagten sie, „lügt (τὸ εὐαγγέλιον τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου ψεύδεται); denn seine Bücher stimmen mit den anderen Aposteln nicht überein." Als Beweis hiefür wird angeführt, dass Jesus, zufolge dem vierten Evangelium, schon vor seinem Auftreten in Galiläa Jünger erwählt habe, und darauf mit denselben nach Galiläa gezogen sei, während die anderen Evangelisten die erste Berufung der Jünger nach Galiläa setzen [1]). Auch die Feier zweier Passahfeste, finden sie, streite mit dem Berichte der anderen Evangelien, dass Jesus nur ein Passahfest in seinem Leben, nämlich das letzte, gefeiert habe [2]). Dies wären nun nicht dogmatische, sondern historische Bedenken. Sie reichen hin zum Beweise, wie neu und unerhört noch damals die Vorstellungen des vierten Evangelisten manchen in den Ohren klangen. Dass solche Bemerkungen jedoch nicht ausreichen können zu dem Beweise, die Aloger hätten Kritik, im wahren Sinne des Wortes, geübt, bedarf keines Nachweises. Wir erkennen daraus nur, dass seit geraumer Zeit die synoptische Tradition tiefere Wurzeln in der Kirche geschlagen hatte, als die Erzählungen des vierten Evangeliums. Dieses grössere Ansehen hatten die Synoptiker nicht allein bei den Alogern, sondern auch bei Gnostikern und selbst noch bei Clemens Alex., wie wir oben anmerkten [3]). Das vierte Evangelium widersprach der herrschenden Ueberlieferung und hieraus erklärt sich genügend, dass die sogenannten Aloger, obschon auf dogmatischem Gebiete keine Ketzer und mit Unrecht dafür vom Ketzerjäger Epiphanius gehalten, wegen historischer Bedenken den Johanneïschen Ursprung des vierten Evangeliums leugnen und doch ihre kirchliche Rechtgläubigkeit bewahren können. Ferner beweist der Umstand, dass sie dies Evangelium dem

[1]) Epiph., a. a. O. c. 4.
[2]) C. 28.
[3]) Siehe oben S. 123.

Cerinthus zuschrieben [1]) — wobei es jedoch möglich ist, dass sie Epiphanius in dieser Hinsicht mit anderen Ketzern vermengt — nichts anderes, als dass sie für dieses Stück keinen Rath wussten.

Nicht ohne Grund hat es befremdet, dass dieselben „Aloger" auch die Apokalypse des Johannes verwarfen. Denn dies Beispiel, dass beide, Apokalypse und Evangelium, von denselben Personen verworfen worden, ist gewiss einzig in seiner Art. Da jedoch beide Schriften in dieser Zeit dem Johannes zuerkannt wurden, so lag die Verwerfung der anderen Schriften, die unter Johannes Namen im Umlaufe waren, nahe, sobald man eine derselben für wahrscheinlich unecht hielt.

§. 5.

Die Vertheidigung des apostolischen Ursprungs des vierten Evangeliums in dem Fragmente Muratori's.

Bei der Besprechung des Muratorischen Kanons haben wir über eine Reihe von Bemerkungen Credner's [2]), Hilgenfeld's [3]) und Lomann's [4]) absichtlich geschwiegen; diese betreffen die Art und Weise, darin der Verfasser des Fragmentes über den Ursprung des Johannesevangeliums sich auslässt. Da nämlich der Verfasser des Fragmentes Johannes einen „discipulus" nennt („Johannes ex discipulis"), während Andreas als „Apostel" („ex apostolis") vorkömmt, so urtheilte Credner, derselbe habe den erstgenannten nicht für den „Apostel" Johannes, und mithin diesen auch nicht für den Verfasser des vierten Evangeliums gehalten. Diese Auffassung beruht jedoch auf einer willkürlichen Unterscheidung der Benennungen „discipulus" und „Apostel" (auch Andreas und die anderen heissen „condiscipuli") und drängt dem Fragmente eine einzelne Angabe auf, von der

[1]) Epiph., a. a. O. c. 5.

[2]) Theol. Jahrb. 1857, p. 301. Geschichte des N. T. Kanon, herausgegeben von Dr. G. Volkmar, p. 158, 159.

[3]) Der Kanon, p. 41, 43.

[4]) Bijdragen, S. 66 ff.

das ganze Alterthum nichts weiss; die nämlich, dass ein anderer Johannes, denn der Apostel dieses Namens nicht nur die Briefe, sondern auch das Evangelium geschrieben habe. Ueberdies ist es unwahrscheinlich, dass zur Zeit des Fragmentes, zwischen 170 und 180, auf kirchlichem Gebiete, auf dem der Verfasser sich bewegt, der apostolischen Abstammung des vierten Evangeliums widersprochen sein sollte. Indessen haben Hilgenfeld und Lomann sehr richtig bemerkt, dass die Mühe, die der Verfasser sich giebt, um die apostolische Abstammung des vierten Evangeliums zu beweisen, einen Fingerzeig enthalte, dass daran noch zu seiner Zeit von manchen gezweifelt wurde. Der Fragmentist beruft sich als Beweis für die Echtheit des Stückes auf die Sage, dass „die Mitschüler und Mitbischöfe (Aufseher?) des Johannes diesen ersucht hätten, ein Evangelium zu schreiben und dass Johannes hierauf geantwortet, sie möchten drei Tage mit ihm fasten und nach Verlauf dieser Zeit solle jeder mittheilen, was ihm geoffenbart worden. „In derselben Nacht nun", schreibt der Fragmentist, „wurde dem Andreas geoffenbart, dass Johannes unter seinem Namen[1]) alles beschreiben solle, während die übrigen sein Werk nachzusehen hätten" (recognoscere). „Daher ist es denn auch kein Wunder", fährt er fort, „dass Johannes mit soviel Vertrauen (constanter, adv. von constat, es steht fest) auch in seinem Briefe von sich selber erklärt: was wir mit unseren eigenen Augen gesehen und mit unseren Ohren gehört und was unsere Hände gefühlt haben, das haben wir geschrieben. Denn so hat er sich nicht allein als Augenzeugen, sondern auch als Beschreiber alles Bewundernswürdigen im Leben des Herrn bekannt." Soweit das Fragment. Das apostolische Ansehen des vierten Evangeliums beruht daher, nach Angabe des Fragmentisten, auf der Thatsache, dass es in

[1]) Man verbessere hiernach, was ich Evang. n. Joh., S. 21, geschrieben, wo ich suo nomine aus dem Gedächtnisse irrthümlich durch „in aller Namen" wiedergab.

Folge einer göttlichen Offenbarung geschrieben worden, und, nachdem es von allen Aposteln nachgesehen, an's Licht trat; woraus sich dann von selbst erklären liess, dass derselbe Johannes sich als Verfasser (?) dessen, dem er selbst beigewohnt, in seinen Briefen ankündige. Wozu wird dies Alles erwähnt? Verrathen diese Bemerkungen nicht den Vorsatz, den apostolischen Ursprung dieses Evangeliums zu vertheidigen; und setzt dieser Vorsatz nicht voraus, dass zu solcher Vertheidigung eine mit vorhandenen Zweifeln zusammenhängende Veranlassung und Nöthigung zu der Zeit, da der Fragmentist schrieb, vorlag? Dies kann uns nicht Wunder nehmen, da auch nach Irenaeus und Epiphanius, wie wir sahen, der Widerspruch wider das Evangelium damals noch nicht zum Schweigen gebracht war und selbst Hippolyt noch später, im dritten Jahrhundert, sich genöthigt sah, mit einem Blicke auf die noch fortdauernden Bedenken, die gegen die Echtheit dieser Schrift erhoben wurden, eine Vertheidigung des Johannesevangeliums zu schreiben [1]).

---

1) Ἀπολογία τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου; laut einer Aufzählung der Schriften des Hippolytus, die sich auf dem Sockel eines 1561 in Rom ausgegrabenen Standbildes desselben befindet. Siehe jedoch Volkmar, „Hippolytus", p. 76.

FÜNFTES HAUPTSTÜCK.

Die apokryphen Evangelien und die Acta des Pilatus.

§. 1.

Das Evangelium des Thomas.

Unter diesem Titel [1]) ist eine Schrift vorhanden, in der von dem Kinde Jesus die sonderbarsten und unwürdigsten Wunder erzählt werden. Als Wunderthäter ist er der Schrecken der übrigen Kinder, so dass die Eltern in dem Flecken Joseph bitten, er möge den Knaben aus ihrer Mitte fortbringen. Jesus knetet Vögel von Lehm und macht sie weiterhin lebendig. Als der Schulmeister Zachäus ihn das Alphabet lehrte, frug Jesus nach der verborgenen Bedeutung der Buchstaben, so dass der Lehrer voll Entzücken ausrief: Ich glaube, dieser Knabe ist vor der Erschaffung der Welt geboren. Spuren dieser Schrift hat man bei Irenaeus zu finden geglaubt [2]), der, ohne die Schrift zu nennen, welcher die Fabel entlehnt ist, die Legende von dem Schullehrer den Nachfolgern des Gnostikers Markus aufrechnet. Ferner führt Hippolyt in seinem Traktat über die Naässener [3]) Worte aus einem „Evangelium nach Thomas" an; diese kommen jedoch in unseren Ausgaben dieser apokryphen Schrift nicht vor. Auch Origenes erwähnt, dass eine Schrift mit diesem Titel vorhanden gewesen sei [4]).

---

[1]) Thilo, Cod. Apocr. N. T. I, p. 278 u. LXXIII—XCI. Tischendorf, Evang. Apocr., p. XXXVIII ff. und p. 134—170.

[2]) C. haer. I: 20, 1.

[3]) Philosoph. V: 7.

[4]) Homil. I in Lucam.

Tischendorf behauptet, dieses Stück sei für die Kritik der Evangelien von hohem Werthe; weil dasselbe, da es in der Mitte des zweiten Jahrhunderts schon vorhanden war, die Unterstellung rechtfertige, unsere Evangelien müssten wegen ihres reineren und erhabenen Charakters schon viel früher vorhanden gewesen sein. Unterstellt man, die Meinung Tischendorf's über das Alter dieser Schrift entspreche der Wahrheit, was wird dies weiter beweisen, als dass, woran wol niemand zweifelt, schon vor, gewiss lange vor dieser Zeit die synoptischen Evangelien vorhanden waren, deren Kindheitsgeschichte dem apokryphen Stücke zu Grunde liegt? Indessen hat Tischendorf unkritisch geschrieben, dass Irenaeus die Sage von dem Schulmeister, die der Kirchenvater den Markosiern entlehnt, aus dem „Evangelium des Thomas" habe, und er übersieht, dass die Worte, die Hippolyt anführt, in dem jetzt noch vorhandenen Thomasevangelium nicht gelesen werden. Sicherlich ist diese Schrift von Tischendorf viel zu früh angesetzt worden; denn die Markosier bei Irenaeus sind Gnostiker vom Ende des zweiten Jahrhunderts, und die Naässener sind als Zeitgenossen des Hippolyt noch viel jünger. Was beweist es also für den frühen Ursprung unserer Evangelien, dass am Ende des zweiten und im dritten Jahrhundert apokryphe Evangelien in gnostischen Kreisen vorhanden waren? Hätte das Thomasevangelium schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts bestanden, so wäre es auffallend, dass in einer Schrift gnostischen Ursprungs keine Spuren des vierten Evangeliums angetroffen werden. Der frühe Ursprung dieses Werkes würde also weit eher gegen die Sache sprechen, die von Tischendorf vertheidigt wird, als für sie.

§. 2.

Das Protevangelium des Jacobus.

Maria, ein Kind des Alters von Joachim und Anna, wird im Tempel erzogen. Als sie zehn Jahre alt war, wurden in Folge einer Verkündigung eines Engels an den Hohenpriester die Wittwer Israels entboten. Sie mussten

je mit einem Stabe versehen sein, weil derjenige, an dessen Stabe ein Wunder geschehe, Maria unter seine Obhut nehmen sollte. Es geschah also; und siehe, aus dem Stabe des alten Joseph flog eine Taube und setzte sich auf sein Haupt [1]). Joseph sträubt sich wegen seines Alters, doch nimmt er endlich Maria zu sich. Nachdem die junge Tochter sechszehn Jahre alt geworden, hat sie eine Erscheinung des Engels Gabriel, der ihr verkündigt, dass sie aus dem H. Geiste schwanger werden solle. Maria besucht darauf ihre Base Elisabeth. Als Joseph von ihrer Schwangerschaft unterrichtet wird, bezweifelt er ihre Tugend. Darauf wird Joseph von einem Engel beruhigt, aber von Annas beschuldigt, seinen Schützling geschändet zu haben. Maria und er beweisen ihre Unschuld, halten eine Wasserprobe aus und werden rein befunden. Nun wird eine Volkszählung von Augustus ausgeschrieben. Joseph macht sich mit Maria, auf einer Eselin sitzend, nach Bethlehem auf den Weg und bringt sie in eine unterirdische Höhle. Allerlei merkwürdige Zeichen finden hier statt. Der Himmel ist unbeweglich, die Werkleute essen nicht, die Schafe bleiben stille stehen, die Hände der Hirten, die sie schlagen wollen, bleiben regungslos erhoben. Ein Lichtglanz bescheint die Grotte. Die Hebamme kömmt und bezeugt Salome, dass Maria, wiewol Mutter geworden, doch Jungfrau geblieben sei. Die Hand der Salome wird in Folge näherer Untersuchung versengt, aber ein Engel befiehlt ihr, das Kind zu tragen, worauf sie sogleich wieder gesund wird. Darnach erscheinen die Weisen aus dem Morgenlande und beschliesst Herodes, die Kinder zu Bethlehem zu tödten. Elisabeth, besorgt für Johannes, flüchtet nach dem Gebirge, aber sie kann den steilen Berg nicht erklimmen; da öffnet sich der Berg von selbst vor ihr. Herodes befiehlt dem Zacharias, ihm zu sagen, wo sein Sohn sei; da er sich weigert, wird er im Tempel getödtet und der greise Simeon, der eine

---

[1]) Thilo, p. XLV—LXXIII. Tischendorf, Evv. Apocr., p. XII—XXV, p. 1—49.

Verheissung empfangen hat, dass er vor seinem Tode den Christus sehen soll, wird sein Nachfolger.

Dieses Machwerk ist, wie man sieht, aus den Berichten des Matthäus und Lucas urtheilslos zusammengepfuscht und mit einer Anzahl ungereimter Fabeln durchwebt; es hat die deutliche Absicht, die übernatürliche Geburt Jesu zu vertheidigen und setzt voraus, dass lästerliche Behauptungen über eine uneheliche Geburt des Herrn vorhanden waren. Diese aber datiren aus der Zeit des Celsus; deshalb kann der Ursprung des Stückes nicht höher hinaufreichen, als bis zu dem Ende des zweiten Jahrhunderts. Nach Tischendorf [1]) soll es jedoch viel älter sein und schon zu den Quellen gehört haben, aus denen Justin seinen Bericht von der Geburt Jesu in einer Höhle [2]) entlehnt habe. Dasselbe soll, nach Tischendorf, auch daraus erhellen, dass die Worte des Engels, „er wird sein Volk selig machen von ihren Sünden", in dem Protevangelium [3]) übereinstimmend mit Justin [4]) zu Maria und nicht, wie unsere Evangelien berichten, zu Joseph gesprochen werden (vgl. Matth. I: 21 mit Luc. I: 31).

Wir fragen: darf man voraussetzen, dass Justin sich eines so fabelhaften Buches, sofern es bestand, bedient haben würde, und kann man dies aus den zwei besonderen Angaben herleiten, die Tischendorf angeführt hat? Wo giebt Justin, der im übrigen Gebrauche seiner Quellen so gewissenhaft ist, Ursache, ihm vorzuwerfen, dass er solche ungereimte und dem Inhalte seiner „Denkwürdigkeiten" so ganz und gar widerstreitende Legenden für baare Münze aufgenommen habe? Es ist so: Justin erzählt, dass Jesus in einer Höhle geboren sei; doch warum soll er, der nirgends merken lässt, dass er jene Schrift kenne, diese vereinzelte Angabe grade dem Protevangelium entlehnt haben? Ist es nicht weit eher wahrscheinlich, dass er diese und die wenigen

[1]) Wann wurden uns. Ev. verfasst? S. 33.
[2]) Dial. c. 78.
[3]) C. 11.
[4]) Apol. I, c. 33.

anderen von ihm erzählten Einzelheiten, die in unseren Evangelien nicht vorkommen, sonstwoher kennen gelernt habe? vielleicht aus dem Petrusevangelium oder, zu welcher Ansicht wir neigen, die ganze Geschichte von der Höhle aus einer Ueberlieferung entlehnt hat, darin diese Vorstellung in Folge messianischer Erklärung von Jes. XXXIII: 16 sich gebildet hatte? Leitet Justin nicht dadurch selbst auf diese Auffassung, dass er a. a. O. auf die Erfüllung dieser prophetischen Stelle hinweist? Ist also die Vorstellung von dieser Höhle auf dieselbe Weise in die Welt gekommen, wie die Erzählung von Jesu Geburt in Bethlehem (Matth. II: 1 (Mich. V: 1), der Besuch der Weisen aus Morgenland I: 12 (Jes. LX: 3, 6), die Erscheinung des messianischen Sterns II: 2 (Num. XXIV: 17), der Kindermord II: 16, 20 (Exod. I: 16, IV: 19), die dreissig Silberlinge, der Acker des Töpfers XXVI: 15, XXVII: 3 (Zach. XI: 12), der Selbstmord des Judas XXVII: 5 (2 Sam. XVII: 23), der zweite Esel bei dem Einzuge XXI: 2, 7 (Zach. IX: 9), die Galle und der Essig, die Jesus am Kreuze getrunken XXVII: 34 (Ps. LXIX: 22) und die Lästerung des Hohenpriesters XXVII: 4 (Ps. XXII: 8), nämlich als eine Construktion der Geschichte nach messianisch aufgefassten Stellen des A. T.; — ist es dann nicht wahrscheinlich, dass auch diese Erzählung ebenso entstanden, durch mündliche oder schriftliche Ueberlieferung zu Justin's Kenntniss gekommen und von da oder durch andere Kirchenväter weitergetragen und mit anderen Sagen vermehrt [1]) auch in dem Protevangelium eine Stelle erhielt? Ebensowenig beweist die Beobachtung, dass sowol bei Justin als in dem Protevangelium ein Wort des Engels vorkömmt, das an Maria anstatt an Joseph (Matth. I: 21) gerichtet wird. Sind diese Worte echt, so ist dies nur eine Verwechslung;

[1]) Vergl. Ev. de nativ. Mariae, c. 14; Hist. Josephi, c. 7; Ev. infant. c. 2; Origines c. Celsum, I, c. 51; Euseb. Ev. Dem. VII: 2; De vita Const. III: 41; Socr. H. E. I: 17 und andere von Thilo, p. 382, angeführte Schriftsteller.

denn nur wenige Seiten weiter [1]) wird in dem Protevangelium dasselbe Wort des Engels übereinstimmend mit Matthäus angeführt. War es nicht ganz natürlich, dass sowol Justin, als das Protevangelium mit der Anrede des Engels an Maria (Luc. I: 31) die Worte verbanden, die Matth. I: 21 mit demselben Spruche, „ihr sollt seinen Namen Jesus nennen", vereinigt, in der Ansprache des Engels an Joseph vorkommen? Was endlich Alles gegen Tischendorf entscheidet, ist der Umstand, dass a. a. O. Justin sich ausdrücklich auf die ἀπομνημονεύματα beruft — (ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χ. ἐδίδαξαν) — und also selbst an das Protevangelium des Jacobus nicht von ferne gedacht hat. Was soll man von der conservativen Kritik denken, wenn sie in der That keine besseren Waffen aufzuweisen hat, als diesen Tischendorf'schen Schluss: dass Justin das Protevangelium gebraucht habe und das Protevangelium unsere Evangelien, und dass deshalb die Evangelien schon im Anfange des ersten Jahrhunderts entstanden seien? Glücklicherweise giebt es bessere Gründe für ein beträchtlich hohes Alter unserer drei ersten Evangelien, oder wenigstens der Quellen, deren sie sich bedient haben. Doch gesetzt auch: das Protevangelium sei vor Justin, der 155 seinen Dialog und 147 seine erste Apologie schrieb, vorhanden gewesen; würde denn damit der apostolische Ursprung unserer Evangelien bewiesen sein?

§. 3.

Die Acta des Pilatus.

Unter den sogenannten apokryphen Stücken des N. T. befindet sich auch eine Schrift, die den Titel führt: „Evangelium des Nikodemus". Von dieser Schrift, die von Fabricius [2]) und nach ihm von Thilo [3]) und Tischendorf [4])

---

[1]) C. 14.

[2]) Codex Apocr. N. T. I, p. 213 ff.

[3]) Codex Apocr. N. T. I, p. CXVIII—CXLII, p. 487—795.

[4]) Evv. Apocr. Recens. A., p. 203—265 und p. LXX, die an Ursprünglichkeit über Rec. B., p. 267 ff. gestellt wird. Ausser der ge-

herausgegeben worden, enthalten die ältesten griechischen und koptischen Handschriften nur die sechszehn ersten Kapitel; dieselben sind in einigen dieser HSS. mit einem eigenthümlichen Schlusse versehen, der in den lateinischen Handschriften, die auch den übrigen Theil, Kapitel XVII bis zu Ende haben, nicht angetroffen wird. Die sechszehn ersten Kapitel enthalten eine Erzählung des Rechtshandels Jesu vor Pilatus, seines Kreuzestodes, Begräbnisses und der Auferstehung. Zu dem Texte dieses Stückes wird später eine andere Erzählung (XVII—XXVII) hinzugefügt, darin die Söhne Simeon, die bei dem Tode Jesu aus dem Hades zurückgekehrt (vgl. Matth. XXVII: 52, 53), die Niederfahrt Jesu in das Todtenreich beschreiben. Ausser dem Gewichte der HSS. sprechen sprachliche Gründe, die Tischendorf angiebt [1]), für die ursprüngliche Verschiedenheit beider Stücke. In den ältesten HSS. führen die sechszehn ersten Kapitel nicht den Namen „Evangelium des Nikodemus", — der von der Rolle, die Nikodemus in dieser Schrift spielt, entlehnt ist, — sondern heissen: ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. πραχθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου.

Tischendorf erklärt, dieses Schriftstück sei für die Kritik des N. T., insbesondere des vierten Evangeliums, vom höchsten Werthe. Ihm zufolge war es schon dem Justin, Tertullian und Eusebius bekannt. Justin nämlich verweist die beiden Antonine an zwei Stellen seiner ersten Apologie auf gewisse „Acta", die unter Pontius Pilatus aufgestellt worden seien (ἄκτα γενόμενα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου) [2]). Da diese Apologie nach Tischendorf, der hierin Semisch folgt,

---

reimten niederdeutschen Uebersetzung aus dem vierzehnten Jahrhundert von Jan Boendale, genannt Jan de Clerc, in „Der Leken Spieghel", herausgegeben von Dr. M. de Vries, 1844, Th. I, S. 164 ff., erschien in unseren Tagen eine Niederdeutsche Uebersetzung dieses Stückes mit Einleitung und Anmerkungen von W. P. van Stockum unter dem Titel: Die apokryphischen Bücher des N. T.'s, Th. I, S. 357 ff., 1842.

[1]) Evv. apocr. prolegg., p. LVI seqq.

[2]) Apol. I, c. 35 und 48.

vom Jahre 138 (l. 139) [1]) herrührt, so zieht er hieraus den Schluss, dass die „Hypomnemata“, die wir besitzen, schon vor dieser Zeit, also schon im Anfange des zweiten Jahrhunderts, vorhanden gewesen seien; und weiter, weil in dieser Schrift ganze Stücke vorkommen, die dem vierten Evangelium entlehnt sind, dass dieses Evangelium mindestens in den Anfang des zweiten oder an das Ende des ersten Jahrhunderts gesetzt werden müsse; in eine Zeit, die mit derjenigen nahe genug übereinstimmt, darin Johannes († 98) nach der kleinasiatischen Ueberlieferung sein Evangelium schrieb. Gehen wir vorläufig einmal von der Voraussetzung aus, die hier gegebenen Daten seien richtig, so würden auch dann die von Tischendorf gezogenen Folgerungen nicht zuzulassen sein. Gesetzt nämlich, Justin habe im Jahre 138 unsere „Acta Pilati“ gekannt: so wäre es immerhin möglich, dass dieses apokryphe Stück nicht früher als 128 oder selbst noch später entstanden und dass unser viertes Evangelium, das demselben zu Grunde liegen soll, noch zehn Jahre früher, also im Jahre 118 erschienen wäre. Nimmt man einen minder grossen Zwischenraum, z. B. nur fünf Jahre, zwischen beiden Schriften an, so erhält man das Jahr 133 für die Acta und das Jahr 128 für das vierte Evangelium. In beiden Fällen ist die Erscheinung, auf die Tischendorf hinweist, nicht von der Art, dass man die „Acta“ in den Anfang des zweiten Jahrhunderts setzen muss, und aus der Kenntniss, die der Verfasser der Hypomnemata von dem vierten Evangelium an den Tag legt, schliessen darf, dass letztgenannte Schrift schon vom Ende des ersten Jahrhunderts herrühren müsse.

Noch weniger Recht besteht hierzu, wenn sich bestätigt, was Volkmar schon vor zehn Jahren [2]) in einer

---

[1]) Warum Tischendorf die bis dahin gewöhnliche, von Semisch, Otto und anderen angenommene Jahrzahl 139 in 138 verändert, hat er nicht gesagt. Erst im J. 139 wurde Aurelius Caesar, aber 138 bei der Thronbesteigung des Pius von diesem als Sohn adoptirt.

[2]) Theol. Jahrbüch. 1855. S. 227 ff., 412 f.

ausführlichen chronologischen Untersuchung, von der Tischendorf keine Kenntniss an den Tag legt, glaubte beweisen zu können: dass nämlich die Zueignung der ersten Apologie an die beiden Antonine, Antonius Pius und Marcus Aurelius Verus Antoninus philosophus, dessen angenommenen Sohn (in der Ueberschrift der Apologie Verrissimus genannt) [1]), in Verbindung mit den Angaben der Schrift selbst, nicht hinweise auf die Zeit, da Marcus Aurelius Caesar wurde, sondern auf die Zeit, da er 147 von Pius zum Mitregenten angenommen worden war [2]). Sollte dem so sein, dann würde die Berechnung Tischendorf's noch bedenklicher und es wäre die Möglichkeit da, dass die erwähnten „Acta", auf die Justin verweist, erst im J. 139 oder selbst noch später geschrieben sein könnten. Das Vorhandensein dieses Schriftstücks vor Justin wird also im günstigsten Falle für den apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums nichts beweisen.

Noch weniger annehmbar wäre T.'s Ansicht, wenn erhellen sollte, dass die „Acta", von welchen Justin redet, nicht dieselben seien, wie die noch vorhandenen „Hypomnemata". Untersuchen wir, in welcher Form Justin die Acta, auf die er verweist, sich vorgestellt habe, so leidet

---

[1]) Der Zärtlichkeitsname, mit dem Pius seinen angenommenen Sohn bezeichnete.

[2]) Volkmar weist darauf hin, dass beide c. 3 als ἄρχοντες und φύλακες δικαιοσύνης vorgestellt werden; man füge noch hinzu, dass beiden das Recht zu tödten zugeschrieben wird. c. 2. — Man lese ferner mit V., unterstützt von Eusebius, die Aufschrift also: Αὐτοκράτορι Τ. Αἰλ. Ἀδρ. Ἀντωνίνῳ Σεβαστῷ Εὐσεβεῖ καὶ Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ υἱῷ φιλοσόφῳ und halte die Zueignung auch an Lucius Verus für einen späteren Zusatz. Denn Lucius Verus war damals eine Privatperson, während Justin seine Apologie an regierende Fürsten richtet. Auch ist καίσαρος φύσει υἱῷ ein Missverständniss, da Lucius Verus ein eigner Sohn des Aurelius nicht war. Nach Justin war Jesus geboren 150 Jahre ehe er seine Apologie schrieb (c. 46), eine Angabe, die gleichfalls ungefähr auf das Jahr 147 hinweist und zusammentrifft mit der Blüthezeit Marcion's, gegen den Justin schon geschrieben (c. 26) hatte, als er seine Apologie verfasste. Vgl. Hilgenf., Zeitschr. f. w. Theol. 1865, S. 336.

es keinen Zweifel, dass er einen Bericht meinte, der über den Rechtshandel Jesu in des Pilatus Namen abgefasst und an Tiberius gesendet worden sei. Wäre das Schriftstück nicht ein Bericht des Prokurators selbst, sondern nur die Erzählung eines Dritten über das Ereigniss, so hätte für die Antonine die Verweisung auf dasselbe nicht die geringste Bedeutung und Justin hätte sie ebensogut auf eines seiner Evangelien verweisen können. Nur dann, wenn Justin unterstellte, dass die „Acta" ein offizielles Schriftstück seien, das für beide Caesaren in dem Archive zu Rom zu finden war, konnte er sie mit den Worten: δύνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων dorthin verweisen. Dass auch Tertullian an einen solchen offiziellen Bericht gedacht hat, erhellt aus den von ihm gebrauchten Worten: „ea omnia super Christo Pilatus — Caesari tum Tiberio nuntiavit" [1]). Von derselben Unterstellung ging Eusebius aus, wie aus den Worten: Πιλάτου Τιβερίῳ τὰ κατὰ τὸν Σωτῆρα ἀναγόντος [2]) erhellt. Vergleicht man nun hiemit die Schrift, die wir besitzen, so hat diese die Form einer Erzählung, die von einem gewissen Ananias nach jüdischen Urkunden aus dem hebräischen Originale in das Griechische übersetzt worden: es können also die „Acta" des Justin nicht identisch gewesen sein mit den jetzt noch vorhandenen apokryphen „Hypomnemata".

Dasselbe Ergebniss liefert die Vergleichung von Einzelheiten, welche die Antonine nach Justin in den „Acta" lesen konnten, mit dem Inhalte unserer „Hypomnemata". An der ersten angeführten Stelle, c. 35, erzählt Justin, dass „die Hände und Füsse Jesu" an dem Kreuze durchbohrt worden, unter Verweisung auf Ps. XXII: 17 und, dass die römischen Soldaten seine Kleider durch das Loos vertheilten; dann fährt er also fort: „dass sich dies so zugetragen, könnt ihr erfahren aus den „Acta", die zur Zeit des Pilatus abgefasst wurden". In den jetzt vorhandenen

[1]) Apologet. c. 21.
[2]) H. E. II. c. 2.

„Hypomnemata“ wird von dem Durchnageln der Füsse Jesu nicht gesprochen; die Kleidervertheilung wird erzählt, aber ohne Erwähnung der Verloosung. Justinus unterstellt also, dass in den „Acta“ Dinge ständen, die in den „Hypomnemata“ nicht gefunden werden, woraus also wiederum folgt, dass er nicht unsere „Hypomnemata“ im Auge hatte. An der zweiten Stelle c. 48 erzählt Justin, dass Jesus allerlei Sieche geheilt und Todte auferweckt habe. Auch dies, sagt er, könnten die Antonine aus den „Acta“ vernehmen. In unseren „Hypomnemata“ erscheinen vor Pilatus der achtunddreissigjährige Lahme [1]), der Blindgeborene [2]), ferner noch ein Krüppel und ein Aussätziger, und Veronika, die blutflüssige Frau [3]), die von ihrer Heilung Zeugniss ablegen; darauf geht auch der Bericht von der Auferweckung des Lazarus [4]) bei dem Landvogte ein. Wenn nun Justin in der That, wie Tischendorf will, aus den nach seiner Ueberzeugung offiziellen „Acta“ von alledem Kenntniss nahm; ist es wahrscheinlich, dass er sich damit begnügt haben würde, einfach zu schreiben: „Jesus habe allerhand Sieche geheilt und Todte (die „Hypomnemata“ sprechen nur von Lazarus) auferweckt?“ Würde er von allen diesen Dingen, die im Einzelnen in unseren „Hypomnemata“ zu lesen stehen, geschwiegen haben, da doch in der vor den Caesaren gehaltenen Vertheidigungsrede eine Berufung auf solche ausserordentliche Wunderthaten von dem grössten Nutzen hätte sein können? Dass Justin dessenungeachtet von alledem schweigt, beweist also, dass in seinen „Acta“ weder von dem einen, noch von dem andern etwas zu lesen stand, und dieses Schriftstück also auch nicht für dasselbe wie unsere „Acta“ gehalten werden kann. Die Kraft dieses Schlusses wird noch grösser durch die Wahrnehmung, dass Justin in keinem seiner Werke von irgend einer Einzelheit, die unsere „Hypomnemata“ in Uebereinstimmung mit dem vierten Evan-

[1]) Joh. V: 1 ff.
[2]) Matth. IX: 20—22 und Parallelst.
[3]) IX: 1 ff.
[4]) Joh. XI: 1 ff.

gelium über den Rechtshandel vor Pilatus mittheilen, den geringsten Gebrauch macht. Alles, was Justin in seinen Schriften über Pilatus erzählt, kommt auf Folgendes hinaus: die Juden schleppen Jesus vor den Richterstuhl [1]); Jesus schweigt und will dem Pilatus auf nichts antworten [2]); darauf sendet Pilatus ihn gebunden an Herodes [3]): das ist Alles. Nach Tischendorfs Voraussetzung hätte Justin die Hypomnemata als offizielles Schriftstück anerkannt und gelesen; ist es möglich, müssen wir fragen, dass er in diesem Falle im Widerspruche mit der deutlich darin zu lesenden Erzählung von dem Gespräche Jesu mit Pilatus, die aus Joh. XVIII herübergenommen, hätte schreiben können, Jesus habe dem Pilatus auf nichts antworten wollen? Würde er noch dazu auf die ἀπομνημονεύματα sich berufen haben, deren wahre Verfasser er nur annähernd als „Apostel" und „Schüler der Apostel" kannte, während er aus den „Acta" viel besser und vollständiger hätte belehrt werden können? Ist es wahrscheinlich, dass Justin nicht nur nicht an den angeführten Stellen, sondern nirgends des Lahmen zu Bethesda, des Blindgeborenen, der Auferweckung des Lazarus und des Lanzenstiches, von dem die Seite Jesu durchstochen worden, erwähnt haben würde, wenn er dies Alles, das in unseren „Hypomnemata" gefunden wird, in den „Acta", die er meint, gelesen hätte?

Wir gehen jedoch weiter und fragen: hatten Justin und Tertullian die „Acta", auf die sie verweisen, wirklich gelesen? Keiner von beiden sagt dies. Justin verweist die Antonine auf dies Schriftstück (μαθεῖν δύνασθε); er sagt nicht, dass er das Betreffende darin gelesen habe, sondern, dass sie es darin lesen könnten: er unterstellt also, dass solche „Acta" in dem Archive zu Rom sich vorfänden; deshalb sagt er auch nicht ἐμάθομεν, denn er kann doch

[1]) Apol. I: 35.
[2]) Dial. c. 102.
[3]) A. a. O.

nicht vorgeben, dass er eine Abschrift eines offiziellen Berichtes, der Tiberius von Pilatus gesandt worden, besitze. Was Justin von dem Prozesse meldet, das hat er aus seinen Quellen, d. i. aus dem A. T., als der prophetischen Quelle für die evangelische Geschichte und aus den „Denkwürdigkeiten"; aber die Caesaren verweist er auf ein Dokument, das nicht ihm, sondern ihnen zu Gebote stand, darin sie nach seiner Ueberzeugung ganz dasselbe lesen würden. Justin bezeugt also nicht, und ebensowenig Tertullian nach ihm, dass er die bewussten „Acta" gesehen oder gelesen hätte. Dass dies letztere nicht der Fall war, erhellt aus dem Umstande, dass alles, was die Caesaren nach den Angaben in Justin's Acten lesen konnten, namentlich das Durchbohren der Füsse und die Vertheilung der Kleider von Justin wirklich aus den Denkwürdigkeiten in Uebereinstimmung mit unserem Matthäusevangelium und nach dem Texte von Ps. XXII: 16, LXX (vgl. Luc. XXIV: 39) herübergenommen wird. Justin selbst hatte also seine Kenntniss dieser Einzelheiten nicht aus den „Acta", sondern aus seinen Evangelien (Matth.) und verwies die Antonine auf Schriftstücke, die nicht ihm, sondern nach seiner Meinung diesen in dem römischen Archive zu Gebote standen.

Dasselbe gilt auch von dem, was Tertullian als Inhalt des Berichtes des Pilatus mittheilt. Das meiste von dem, was er anführt, wird in den synoptischeu Evangelien erzählt. Nur eine Einzelheit, das vierzigtägige Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern, stimmt mit Apg. I: 3 überein, während die Worte: „spiritum cum verbo dimisit, praevento carnificis officio" (er gab unter dem Aussprechen eines Wortes (Matth. XXVII: 50, Luc. XXIII: 46) den Geist auf und machte hierdurch das Werk des Henkers, nämlich das Beinbrechen, überflüssig) an Joh. XIX: 31—37 denken lassen. Das Meiste davon wird auch in unseren „Hypomnemata" gefunden, mit Ausnahme dessen, was Tertullian von den vierzig Tagen und dem Beinbrechen erzählt; von diesen beiden Einzelheiten melden unsere „Hypomne-

mata“ nichts. „Dies alles“, schreibt er aber, „hat damals Pilatus an Tiberius über Christus berichtet.“ [1])

Auch Tertullian hat also, was er als Inhalt des Berichtes des Pilatus angiebt, nicht aus unseren „Hypomnemata“ entlehnt; und da er nicht sagt, dass er den betreffenden Bericht des Pilatus gelesen habe, so ist es wahrscheinlich, dass er das Vorhandensein eines solchen Berichtes nur angenommen hat, und zwar aus denselben Gründen, auf denen a. a. O. seine Behauptung ruht, dass Pilatus, als er denselben schrieb, in seinem Herzen Christ geworden sei: sonach hat also auch Tertullian dieses vermeintlichen Berichtes Inhalt aus den vier Evangelien und der Apostelgeschichte nach Muthmassung zusammengestellt. Dass endlich Eusebius einen solchen Bericht nicht vor Augen gehabt hatte, erhellt daraus, dass die Quelle, der er seinen Bericht entlehnte, keine andere war, als der eben erwähnte Apologeticus des Tertullian (ὡς Τερτυλλιανὸς ἱστορεῖ ἐν τῇ ὑπὲρ χριστιανῶν ἀπολογίᾳ).

Haben weder Justin, noch Tertullian, noch Eusebius die „Acta“ des Pilatus, auf die sie verweisen, gekannt, so entsteht nun die Frage: sind die „Acta“ überhaupt vorhanden gewesen? Wir fragen nicht: „Hat Pilatus wirklich dem Tiberius einen Bericht über den Prozess Jesu gesandt?“ Man kann dies bezweifeln; denn aus politischem Gesichtspunkte betrachtet, war der Process Jesu von zu geringem Belange, als dass er den Inhalt eines besonderen Berichtes hätte ausmachen können; aber bei der gegenwärtigen Untersuchung geht uns dies nichts an. Hier kann die einzige Frage nur die sein: Liegen Gründe vor, um, auf die Angabe des Justin und Tertullian hin, anzunehmen, dass es solche, sei's auch erdichtete Acta, zu deren Zeit gegeben habe? Wenn sie selbst dieselben nicht gesehen, woher wussten sie denn, dass sie vorhanden waren? Auch hierüber bewahren sie Schweigen. Wir fragen: ist es nicht wahrscheinlich, dass solche Acta oder solcher Bericht, gleich vielen anderen

[1]) Apologet. c. 21.

Dingen, nur als Sage in der Ueberlieferung bestanden habe? Können die Christen nicht gemeint haben, dass Pilatus, von der Unschuld Jesu überzeugt, dies in einem Berichte an Tiberius habe durchblicken lassen? und kann diese Meinung, die bald eine Behauptung geworden, nicht weiterhin von der Ueberlieferung fortgepflanzt worden sein, als wäre sie eine Thatsache? Wie diese Sage in der angedeuteten Weise entstanden und nach und nach erweitert worden, wird klar, sobald wir die drei Berichte miteinander vergleichen. Justin erzählt noch allein, dass die „Acta" vorhanden seien; Tertullian weiss schon zu sagen, dass Pilatus sie in der Form eines Berichtes an Tiberius gesandt habe und in seinem Herzen selbst Christ geworden sei; Eusebius endlich fügt noch hinzu, dass Tiberius dem Senate von dem erhaltenen Berichte Kenntniss gegeben und als dieser den Bericht verschmähte, doch bei seiner Meinung beharrte und nichts Schlimmes gegen die christliche Lehre unternommen habe [1]).

Die Wahrscheinlichkeit, dass den Berichten des Justin und Tertullian nichts anderes, denn eine Sage zu Grunde liege, erhebt sich zur Gewissheit, sobald wir weiterhin sehen, wie derselbe Justin in demselben Werke um des Herrn Geburt in Bethlehem, als die Erfüllung der Weissagung des Micha zu bekräftigen, nur wenige Zeilen vorher [2]) die Antonine auf die Steuerregister (tabulae censoriae), die zur Zeit des Quirinus gemacht worden, verweist (ἀπογραφαὶ γενόμεναι ἐπὶ Κυρηνίου). Dass es solche Register gegeben habe, glaubt niemand. Sie konnten auch nicht vorhanden sein, denn der von Quirinus befohlene Census fand nicht zur Zeit der Geburt Jesu, sondern ungefähr zehn Jahre später statt, als P. Sulpicius Quirinus a. u. c. 759 als kaiserlicher Legat Präses von Syrien wurde [3]). Auch konnte in dem Geburts-

[1]) H. E. II: 2.

[2]) Apol. I. c. 34.

[3]) Joseph Antiq. I. XVIII. c. 1. Von diesem Census, auf dessen Veranlassung der Aufstand des Judas Gaulonites stattfand, spricht Lucas, Apg. V: 37 als von ἡ ἀπογραφή. Er kannte also nur eine

jahre Jesu eine solche Schatzung nicht stattfinden, weil Herodes der Grosse († a. u. c. 750) damals über das jüdische Land regierte und die Gewalt des römischen Präses sich nicht bis Palästina erstreckte. Selbst der später von Quirinus unternommene Census bezog sich nicht auf Galiläa, wo Herodes Antipas als Vierfürst seinem Vater nachgefolgt war, so dass in Folge des Census des Quirinus, der allein Judäa betraf, eine jüdische Familie in Nazareth nicht verpflichtet gewesen sein würde, sich schätzen zu lassen. Noch weiter als Lucas entfernt sich Justin von der geschichtlichen Wahrheit, indem er Quirinus den Census nicht als Präses von Syrien halten lässt, sondern als ersten ἐπίτροπος (procurator) von Judäa [1]); eine Würde, die von Quirinus nicht bekleidet, sondern nach dem Tode des Archälaus auf Cobonius übertragen wurde [2]). Wenn nun zur Zeit der

ἀπογραφή und kann daher Luc. II: 2 an eine frühere Schatzung nicht gedacht haben. Dass Quirinus schon früher (a. u. c. 751, 752) Proconsul von Syrien gewesen sei, hält Mommsen (Res gestae Divi Augusti, p. 111 sqq.) für wahrscheinlich auf Grund einer lateinischen Inschrift, die 1764 nahe bei Rom gefunden worden und jetzt auf dem Vatican vorhanden ist; in ihr wird von Quirinus (?) gesagt: proconsul. Asiam provinciam op[tinuit, legatus pr. pr.] divi Augusti [i]terum Syriam et Ph[oenicem optinuit]. Hiergegen ist von Strauss (die Halben und die Ganzen, p. 70 ff.) bemerkt worden: 1) dass auf der Inschrift der Name des Quirinus nicht vorkommt; 2) dass die Stellung des „iterum" nicht nach „provinciam", sondern nach „legatus div. Aug." nicht andeute, dass Quirinus zum zweiten Male Legat von Syrien geworden, sondern dass er zum zweiten Male von Augustus als Legat angestellt, in dieser Stellung mit der Regierung Syriens betraut worden, in welchem Falle es unsicher bleibt, über welche Provinz er das erste Mal den Oberbefehl geführt hatte. Was auch davon sein möge, thut zu der Frage, ob da zur Zeit der Geburt Jesu ein Census von Quirinus gehalten worden, nichts aus, da auch nach Mommsen aus der Thatsache, dass Quirinus schon früher Proconsul von Syrien gewesen war, keineswegs folgt „bis censam esse Judaeam a Quirino et primum quidem eo tempore, quo a Romanis nullo modo censeri potuit", und es auch nach diesem Gelehrten feststeht, „Lucam in rerum memoriâ tradendo vera falsis miscuisse", p. 125. Vergl. auch Hilgenfeld, Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1865, Nr. 4, p. 408 ff.

1) Apol. I. c. 34; vergl. Dial. c. 78.

2) Joseph. a. a. O.

Geburt Jesu eine solche Schatzung nicht stattgefunden hat, und wenn deshalb Register dieses Census nicht vorhanden gewesen sein können: so wäre es etwa möglich, dass, gestützt auf des Lucas Bericht, erdichtete Register dieses vermeintlichen Census unter den Christen in Umlauf gewesen. Da es hier jedoch einer Reihe von Namen und Geschlechtern galt, die nach Art der Sache nicht wol einen Gegenstand der Dichtung ausmachen konnten, so ist auch dieses unwahrscheinlich. Beruht daher das Vorhandensein solcher Register in Rom klärlich nur auf einer Vermuthung des Justin, die mit Luc. II: 2 zusammenhängt; und verweist er die Antonine auf die Register mit derselben Formel, die er bei dem Erwähnen der „Acta“ gebraucht (μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου): wird es dann nicht historisch gewiss, dass Justin auch die „Acta“ nicht anders, als durch Ueberlieferung kannte oder vielleicht ihr Vorhandensein ebenso, wie das der vermeintlichen Register einzig auf Vermuthung hin angenommen hat?

Das Ergebniss unserer Untersuchung läuft auf Folgendes hinaus: 1) Die „Acta“, von denen Justin, Tertullian und Eusebius reden, können, wenn sie überhaupt vorhanden waren, nicht die jetzt vorhandenen „Hypomnemata“ gewesen sein.

2) Justin, Tertullian und Eusebius hatten diese „Acta“ niemals gesehen.

3) Das Vorhandensein dieser „Acta“, sei es als authentisches, sei es als erdichtetes Schriftstück, ist ebenso wie das Dasein der Censuslisten eine Legende [1]).

Wird das Dasein von dergleichen „Acta“ vor der Zeit des Justin und Tertullian für unannehmbar befunden, so zerfällt damit die ganze Schlussfolgerung, die Tischendorf

---

[1]) Ich bin überzeugt, dass auch Volkmar (Ueb. Just. d. Mart. 1853, p. 40, und der Ursprung uns. Evv., 1865, p. 80 ff., und Hilgenfeld, krit. Untersuchungen, 1850, p. 173, 244), die an das Bestehen dieser Acta vor Justins Zeit bis jetzt glaubten, mit diesem Ergebnisse übereinstimmen werden. Schon Gieseler, K. G., 4. Aufl. I. p. 81 hielt Alles für eine Sage. Ebenso urtheilt Weitzel, die christl. Passahfeier d. drei ersten Jahrh., p. 248 f.

auf die Identität unserer „Hypomnemata“ und der „Acta“, von denen Justin redet, gebaut hat. Wie unkritisch diese ganze Beweisführung ist, wird jedoch noch vollkommener erhellen, wenn wir den Beweis geliefert haben werden, dass die jetzt vorhandenen „Hypomnemata“ im Anfange des zweiten Jahrhunderts unter der Regierung Trajan's nicht geschrieben sein können. Wir bringen dazu folgende Bemerkungen vor.

1) Eine so fabelhafte Schrift, wie die „Hypomnemata“, in der die Bilder der Caesaren auf den römischen Standarden (αἱ προτομαὶ τῶν σίγνων) von einer magischen Gewalt bewegt, sich niederbeugen, da Jesus in das Prätorium hineintritt; in der barbarische, sonst unbekannte Namen vorkommen, wie Dusmas und Gestas, die beiden mit Jesus gekreuzigten Mörder [1]); eine solche Schrift rührt höchst unwahrscheinlich schon aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts her. Solche apokryphe Spielerei kennzeichnet eine spätere, viel leichtgläubigere Zeit, als die, welche von Männern wie Justin, Polycarp und anderen, selbst späteren Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts vertreten wird.

2) Die Juden kommen in diesem Buche mit der Beschuldigung von Jesu unehelicher Geburt hervor (ὅτι ἐκ πορνείας γεγέννησαι) [2]). Von dieser Erdichtung giebt es zu Anfang des zweiten Jahrhunderts noch keine Spur. Der erste, der ihrer erwähnt, ist Celsus (180—190) [3]), bei dem auch die Fabel von der Panthera vorkömmt. Dasselbe meldet die talmudische Gemara. Ob Tertullian darauf anspielte, als er schrieb [4]): „Ceterum Dei filius nullam de impudicitia habet matrem; etiam quam videtur habere non nupserat“, ist mehr als zweifelhaft. Denn aus dem Zusammenhange der Rede erhellt, dass er die Geburt des Heilandes derjenigen der Helden und Gottessöhne, die von Jupiter mit menschlichen Müttern erzeugt worden, hat

[1]) Tisch., Evv. Apocr. Ev. Nicod. A. c. IX. p. 131.
[2]) A. a. O. c. II. p. 215.
[3]) Origenes, c. Cels. I, 28, 32.
[4]) Apologet. c. 21.

gegenüberstellen wollen. „Auf diese Weise", sagt er, „war Jesus nicht aus Gott geboren; diese Helden waren geboren in Folge von ehelicher Gemeinschaft, von Tertullian impudicitia genannt, jedoch Jesus nicht." An eine Vertheidigung gegen die Verleumdung, als ob die Geburt Jesu nicht die Frucht ehelichen Lebens sei, denkt Tertullian nicht von ferne; und wenn er daran gedacht hätte, so würde dies nur beweisen, dass diese Erdichtung zur Zeit des Septimius Severus in Umlauf gewesen sei; denn unter dessen Regierung (193—211) wurde der Apologeticus von Tertullian geschrieben [1]). Auch Irenaeus weiss von dieser Erdichtung noch nichts. Nach ihm behaupteten sowol die Ebioniten [2]), als Cerinth, dass Jesus von Joseph und Maria herstamme, aber von einer unehelichen Geburt ist bei ihnen nicht die Rede. Ebensowenig kömmt eine solche Beschuldigung in dem Gespräche des Justin mit Tryphon (150—155) [3]) vor; er weiss nur, dass manche Juden Jesum für einen Menschen aus den Menschen hielten (ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον) [4]). Datirt daher diese Erdichtung erst vom Ende des zweiten Jahrhunderts; entstand sie vermuthlich zuerst in heidnischen Kreisen; so kann eine Schrift wie unsere „Hypomnemata", darin die Juden mit dieser Beschuldigung auftreten, ebensowenig wie das Protevangelium, darin die Beschuldigung widerlegt wird, von dem Anfange des zweiten Jahrhunderts herrühren.

3) Die blutflüssige Frau in den Hypomnemata heisst Veronica, ein Name, der, wiewol er nicht in den Münchener HSS. A und B und den Pariser HSS. C, D, E, vorkömmt, doch in den Codd. Venet. Marc. A und C und in lateinischen Uebersetzungen [5]) gefunden wird und von Tischendorf in seiner Recension A [6]) nicht hätte weggelassen

---

[1]) S. Apologet. c. 4.
[2]) C. haer. III: 21.
[3]) A. a. O. I: 21.
[4]) Dial. c. 48.
[5]) S. Tisch. a. a. O. Rec. B. c. 7, p. 277.
[6]) A. a. O. c. 7, p. 226.

werden dürfen. Es ist doch ganz und gar im Geiste des Verfassers der „Hypomnemata“, den Personen, die in den Evangelien vorkommen, Namen zu geben. So heisst die Frau des Pilatus in einigen HSS.: Procula [1]), der Königsknecht, der die Seite Jesu durchsticht: Longinus [2]), die beiden Mörder, wie wir schon hörten, heissen: Dusmas und Gestas. Ueberdies war für den Verfasser der „Hypomnemata“ ein Grund vorhanden, diesen Namen Veronica zu geben, der später nicht mehr da war. In der späteren, kirchlichen Ueberlieferung war Veronica der Name einer Frau, die auf dem Wege nach Golgatha Jesus begegnete und aus Mitleid sein Haupt mit ihrem Schleier bedeckte, in Folge wovon sein Angesicht sich darauf abdrückte. Dieses Bild Jesu hiess Vera ikon (εἰκών), das wahre Bild (effigies vultus Domini, quae Veronica dicitur — non manu facta sed divinitus impressa), eine Benennung, die weiterhin in Veronica = Beronica = Berenica verändert, auf die Frau selbst überging. Umsomehr Verwunderung erregt es darum, dass in unseren „Hypomnemata“ nicht diese, sondern die blutflüssige Frau (Matth. IX: 20—22) diesen Namen trägt. Dabei ist es merkwürdig, dass einer der gnostischen Aeonen aus dem Lehrgebäude der späteren Valentinianer und Ophiten den Namen Προύνικος [3]) führt, und dass sie diesen Aeon vermittelst ihrer allegorischen Erklärung in der blutflüssigen Frau abgebildet sehen. Nicht unnatürlich wird also diese Frau Προυνική [4]) (Pronica) genannt, dessen Ueber-

---

[1]) C. 2.

[2]) A. a. O. Rec. A. c. 10, p. 232. Vergl. Rec. B. p. 289 und lat. Uebersetzung, p. 340. Es kommt mir vor, als ob die Worte καὶ λαβὼν Λογγῖνος ὁ στρατιώτης λόγχην ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν, καὶ ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ, die im Cod. Mon. B vorkommen, in anderen Schriften und Uebersetzungen aus demselben Grunde weggefallen seien, der Tischendorf bewog, die Stelle nicht aufzunehmen, als er S. 340 schrieb: „ineptum id additamentum omisimus“. Welcher Lesart die neue kopt. H. S. folgt, ist bis jetzt noch zu unbekannt.

[3]) Iren. c. haer. I: 29, 4; Epiph. Haer. XXV, §. 4, XXXVII, §. 6 und Neander Genet., Entwickelung der gnost. Systeme, p. 257.

[4]) Orig. c. Cels. VI, c. 35. Προύνικον δὲ τινα σοφίαν οἱ ἀπο

gang in Beronica = Veronica, oder, wie Mon. A liest, Bernica (Βερνική) sehr leicht ist. Ist diese Erklärung nicht grundlos [1]), so kann die Lesart Βερονική nicht erst später, als der Name Veronica allgemein einer anderen Frau gegeben wurde, in die HSS. unserer „Hypomnemata" sich eingeschlichen haben, sondern muss für ursprünglich gehalten werden. Daraus folgt jedoch, dass das Stück selbst nicht vorhanden gewesen sein kann, ehe die Prunicos der Gnostiker gegen Ende des zweiten Jahrhunderts an die Reihe kam, und überdies genügende Zeit verflossen war, um in der Ueberlieferung den allegorischen Namen der Frau (Matth. IX: 20—22) in den Namen, den sie wirklich getragen haben soll, übergehen zu lassen; daher darf man das Stück nicht früher als in das dritte Jahrhundert setzen. Tischendorf's Meinung, es datirten unsere „Hypomnemata" schon aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts, wird auch hierdurch hinfällig.

4) Was jedoch alles entscheidet, sind die noch gröberen Anachronismen, die unsere „Hypomnemata" kennzeichnen. Die Juden reden Pilatus an mit dem Titel „Ew. Grösse". „Wir ersuchen", sagen sie, „Ew. Grösse (τὸ σὸν μέγεθος oder nach einer anderen Lesart τὸ ὑμέτερον μέγεθος), ihn vor Eueren Richterstuhl zu stellen" [2]). Von solcher Titulatur war unter Trajans Regierung noch keine Spur vorhanden. Selbst der Kaiser wird von Plinius in seinen Briefen einfach als „Domine" oder „Imperator optime"

Οὐαλεντίνου ὀνομάζουσι — ἧς σύμβολον εἶναι βούλονται καὶ (τὴν?) δώδεκα ἔτεσιν αἱμορροοῦσαν. Der Ursprung des Wortes προύνικος ist unsicher. Es muss bedeuten: lascivus, zur Andeutung der verkehrten Lust, welche die himmlische Sophia beschlichen, dass sie mit der sinnlichen Welt in Berührung kommen wollen. Vergl. Epiph. Haer. XXXVII, §. 6, wo gleichfalls diese προύνεικος vorkommt.

[1]) Siehe A. Réville, Le Lien, 1863, Nr. 28, p. 218; La Véronique une sainte Gnostique; den Artikel Veronica von Zöckler in Herzogs Real-Encyclopädie, XVII, p. 86, 87 und andere dort angeführte Schriftsteller.

[2]) Tischendorf, Evv. Apocr. rec. A, c. 1, p. 208.

oder „Imperator sanctissime“ [1]) und mit dem persönlichen Fürworte „tu“ und dem besitzanzeigenden „tuus“ [2]) angeredet, während Trajan seinerseits den Statthalter entweder ohne diesen Titel oder mit einem „mi secunde carissime“ in seinen Briefen anredet. Von einer Titulatur, wie sie a. a. O. unserer „Hypomnemata“ vorkömmt, ist vor Constantin keine Spur zu finden. Auch Justin 147 und Athenagoras 176 bedienen sich in ihren Vertheidigungsschriften an die römischen Kaiser derselben nicht. Justin redet die beiden Antonine, obschon sie in der Zueignung den gewöhnlichen Titel Σεβαστὸς Καῖσαρ führen und Hadrian ὁ μέγιστος καὶ ἐπιφανέστατος καῖσαρ Ἀδριανός [3]) genannt wird, einfach mit oder ohne ὑμεῖς in der zweiten Person an. Dieselbe Erscheinung tritt zu Tage in der Apologie des Athenagoras, die an die beiden Cäsaren Marcus Aurelius Antoninus und Lucius Aurelius Commodus gerichtet ist. Sie werden angeredet als μεγάλοι βασιλέων und ferner ohne irgend eine weitere Titulatur in der zweiten Person. Erst in dem Briefe Constantins an Eusebius [4]) spricht der Kaiser von sich selbst: ἡ ἡμετέρα ἡμερότης (nostra clementia), während Constantin seinerseits dem Eusebius den Titel giebt: ἡ σὴ καθαρότης [5]), und den Bischöfen, die in der Synode zu Tyrus versammelt sind, den anderen: ἡ ὑμῶν ὁσιότης [6]). Der Gebrauch dieser Titel wird am byzantinischen Hofe in steigendem Maasse reichhaltiger. Ein praefectus praetorio oder urbi heisst unter Theodosius dem Grossen: „illustris et magnifica auctoritas tua“ [7]), auch celsitudo tua“, „excellentia tua“, „gravitas tua“ oder „magnitudo tua“, wie Pilatus in unseren Hypomnemata. Unter Justinian erreicht dieser Gebrauch seinen Höhepunkt.

---

1) Epist. I: 4.
2) Epist. 2.
3) Apol. I, c. 68.
4) De vita Const. c. 36.
5) C. 61.
6) C. 42.
7) Siehe Brissonius, De formulis aus den Cod. Theod., p. 298.

Er schreibt an einen praefectus praetorio: ἡ ὑπεροχή ἡ σή, ἡ ἐνδοξότης σή, ἡ ἔνδοξος καὶ μεγαλοπρεπῆς σου αὐθεντία, während die Imperatoren von sich selbst sprechen: „nostra serenitas", „nostra mansuetudo" und später selbst „eternitas nostra", „nostrum numen" [1]). Der Titel τὸ σὸν μέγεθος, den unsere „Hypomnemata" dem Pilatus geben, beweist also, dass dieses Schriftstück nicht älter als Constantin sein kann, und wenn τὸ ὑμέτερον μέγεθος die wahre Lesart sein sollte, würde das Datum desselben noch später fallen. Wenigstens habe ich ihn mehrfach in der zweiten Person erst in dem Chronicon paschale [2]) angetroffen, wo der König der Perser in einem Briefe aus dem fünften Jahre des Kaisers Heraklius (siebentes Jahrhundert) den Titel erhält: ἡ ὑμετέρα μεγαλειότης, ἡ ὑμετέρα ἡμερότης, τὸ ὑμῶν κράτος. Hieraus mag geschlossen werden, dass ein Schriftstück, in welchem eine derartige Formel vorkömmt, nicht älter sein kann, als das Ende des vierten oder der Anfang des fünften Jahrhunderts und zur Zeit oder kurz nach Theodosius geschrieben sein wird.

Zu demselben Ergebnisse kommen wir durch eine Anzahl Wörter späteren Ursprungs, die in unseren Hypomnemata gelesen werden: προτίκτωρ (protector) ἀπὸ ἐπάρχων, das Haupt der kaiserlichen Leibwache, ein Titel, der erst von Constantin an vorkömmt, die Zeitrechnung ἰνδικτιῶνες (indictio), Praef., κατάπλωμα (Mantel), der Titel εὐσεβὴς βάσιλευς, der von c. 9 dem Caesar beilegt wird und erst nach Antoninus Pius in Gebrauch kam, κούρσωρ in der Bedeutung: Hoflakai, φακεώλιον (lat. fasciale), eine Art morgenländischen Turbans [3]), den nach unseres Schreibers Vorstellung des Pilatus Lakaien auf dem Kopfe tragen und vor Jesu Füssen aufrollen, damit er ihm als Fusssteppich diene. Lässt auch das nicht, fragen wir, an die Zeit denken, zu der in Byzanz durch die Berührung mit den

[1]) A. a. O., p. 301 ff.

[2]) Ed. Dindorf 1, p. 709.

[3]) Siehe Du Cange, Glossar. med. et inf. graecit., und Suidas in voce.

Persern solche morgenländische Kopfbedeckungen in Gebrauch kamen? Kann eine solche Schrift aus der Zeit des Trajan sein?

Die ersten christlichen Schriftsteller, die schriftliche „Acta Pilati“ gebrauchen, sind Epiphanius (400) und Chrysostomus, wenn dieser der Verfasser der siebenten „homilia in pascha“, einer Schrift des vierten oder fünften Jahrhunderts ist. Der Erstere berichtet, dass einige nach den „Acta Pilati“, den Sterbetag Jesu, auf den achten vor den Kalenden des April setzen und erzählt, dass er in seinen ἀντίγραφα den fünfzehnten eingetragen finde. Auch der Schreiber der siebenten Homilie, die dem Chrysostomus zugeschrieben wird, giebt dasselbe Datum an, nämlich πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν Ἀπριλλίων [1]), das denn auch in der Vorrede unserer „Hypomnemata“ gemeldet wird [2]). Haben diese Schriftsteller, wie es wahrscheinlich ist, unsere jetzt noch vorhandenen „Hypomnemata“ gekannt, so kann dieses Werk aus der Zeit des Theodosius († 395) herrühren; eine Zeit, die der Verfasser selbst angiebt [3]), und mit welcher der Charakter seiner Schrift, soweit ich sehen kann, nicht streitet.

Die Geschichte der „Acta Pilati“ läuft nach dem Angeführten auf Folgendes hinaus: zuerst bestehen sie nur in der christlichen Sage oder in der Einbildung des Justinus. Die von Tertullian fortgepflanzte Sage ruft von heidnischer Seite unter Kaiser Maximus (307—313) eine Schrift hervor mit dem Titel: ὑπομνήματα Πιλάτου, in der Jesus gelästert wird; dieselbe musste auf Befehl des Kaisers in allen Schulen in Städten und Dörfern verbreitet werden [4]). Später, nachdem die christliche Kirche seit Constantin die herrschende geworden war, wurde diese Schmähschrift ver-

---

[1]) Haer. I, c. 1: ἀπὸ τῶν ἄκτων Πιλάτου, ἐν οἷς ἐμφέρεται τῇ πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν Ἀπριλλίων τὸν Σωτῆρα πεπονθέναι.

[2]) Tischendorf, Evv. Apocr. Rec. A., p. 205.

[3]) Der Erzähler sagt in dem Prologe, dass er diese Schrift aus dem Hebräischen übersetzt habe, ἐπὶ τῆς βασιλείας τοῦ δεσπότου ἡμῶν Φλαβίου Θεοδοσίου.

[4]) Euseb. H. E. IX: 5.

nichtet, und an ihre Stelle sind, wie es den Anschein hat, unter der Regierung von Theodosius dem Grossen unsere „Hypomnemata“ getreten, welche Schrift seitdem in verschiedenen Handschriften noch mannigfache Veränderungen erlitten hat. Sie machte von Stund an viel Aufsehen, so dass, wie Tischendorf versichert [1]), wenn auch noch nicht bewiesen hat, schon im fünften Jahrhundert verschiedene Uebersetzungen davon in Umlauf waren, wozu übrigens, da das fünfte Jahrhundert hundert Jahre zählt, nach Theodosius Zeit genug vorhanden war.

Man urtheile nun, ob Tischendorf recht hat, wenn er die „Hypomnemata“ eine Schrift nennt, „die schon zur Zeit des Justin und Tertullian das grösste Ansehen hat“; dass die feindlichen Acta unter Maximus gemacht seien, um die altchristlichen um ihre Geltung zu bringen, dass der Inhalt der jetzt vorhandenen „Hypomnemata“ durch deren Uebereinstimmung (?) mit den ältesten Citaten (!) bei Justin, Tertullian und Eusebius für ihr hohes Alter Bürgschaft gebe; dass diese Thatsache zur Bestimmung des Alters unserer Evangelien, namentlich desjenigen des Johannes, viel grösseren Werth habe, als irgend eine wörtliche Anführung aus Johannes zur Zeit Justins; der Umstand, dass Justin sie schon 138 (?) anführe, beweise, dass ihr Ursprung schon vom Anfange des zweiten Jahrhunderts datire und dass man demzufolge von dem Ursprunge des Johannes-Evangeliums, dessen Dasein sie voraussetzten, schliessen müsse, er reiche noch höher hinauf, als bis in den Anfang des zweiten Jahrhunderts [2]).

So erhellt denn auch, dass der nagelneue Beweis für die Authentie des vierten Evangeliums, der von Tischendorf ausgedacht worden, nichts zu bedeuten hat. Wird man nun hingehen und in Ermangelung eines jeden positiven Zeugnisses sich hinter Allgemeinheiten verschanzen? Man hat gefragt, wie es zu erklären sei, dass, obgleich das

---

[1]) Wann wurden unsere Evv. verfasst? S. 38.

[2]) A. a. O., S. 38, 39.

vierte Evangelium erst ungefähr um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden, dasselbe doch schon von 180 an oder vielleicht etwas früher unter die heiligen und apostolischen Schriften des N. T.'s aufgenommen und gegen das Ende dieses Jahrhunderts nicht nur in Kleinasien, sondern auch in Syrien, zu Alexandrien, zu Carthago, zu Rom und zu Lyon allgemein als Schrift des Johannes anerkannt werden können? Ist diese Erscheinung zu erklären, wenn man nicht dafür hält, eine Ueberlieferung, die viel höher als bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaufreiche, habe die allgemeine Anerkennung vorbereitet? Unsere Antwort lautet, dass eine Schrift, die zwischen der judenchristlichen Richtung der bestehenden Kirche auf der einen Seite und der Uebertreibung der häretischen Gnostiker Basilides, Valentin, Marcion, auf der anderen Seite als Vermittler auftrat und unter Anerkennung des Wahren, das auch im Montanismus, die Kirche zugleich vor den mehr und mehr missbilligten Träumereien des Chiliasmus zu bewahren suchte; dass eine solche Schrift, grade weil sie die streitenden Parteien versöhnen wollte, schon von ihrem Entstehen an grossen Beifall vor Allem bei der kirchlichen Partei des Fortschrittes, bei Männern wie Apollinaris und bei gemässigten Gnostikern finden musste. Ob die Gegenpartei der Erscheinung dieser Schrift ebensosehr zugejauchzt hat, ist jedoch zweifelhaft. Aber besass diese die Macht, den Strom der neuen Ideen zu wenden? und die Autorität, eine Schrift zu bestreiten, die von einem hervorragenden Schüler Jesu geschrieben zu sein schien? Als dieses Evangelium in dem Passahstreite (170—180) zuerst von Geistesverwandten als Autorität gebraucht wurde, wer war da, nachdem die Generation der echten Johannesjünger schon ausgestorben war, bei dem vollständigen Mangel an historischer Kritik im Stande, die Authentie des Buches mit gutem Erfolge zu bestreiten? Bei wem konnte das Evangelium damals in Verdacht kommen und wer war befugt, denselben auszusprechen? War es nicht schon genug, dass unechte Schriften, wie der Brief des Barnabas, der

Pastor des Hermas, apostolischen Verfassern zugesprochen wurden, um zu bewirken, dass man sie für echt hielt? Und kann es uns dann befremden, dass eine Schrift, die in so mancher Hinsicht einem tiefgefühlten Bedürfnisse der Zeit entsprach, und wiewol auf geheimnissvolle Weise als ein Werk des grossen Apostels von Kleinasien hervortrat, von ihrem ersten Erscheinen an unter nicht nennenswerthem Widerspruche einer stets weniger bedeutenden Minderheit in der Kirche für echt apostolisch hinging? Wurde sie von den Widersachern des altkirchlichen Quartodecimanismus als solche gebraucht und anempfohlen und von Theophilus (180) in Kleinasien anerkannt; kann es dann Wunder nehmen, dass das vierte Evangelium von 180—200 während zwanzig Jahren stets weiter verbreitet und gegen Ende des zweiten Jahrhunderts an verschiedenen Orten der Welt als ein Erzeugniss des echten Johannesgeistes betrachtet wurde?

Schluss.

Ich glaube nachgewiesen zu haben:

1) Vor dem Jahre 200 unserer Zeitrechnung gab es noch keinen Kanon N. T. Bücher.

2) Kein Buch des N. T. wird vor dem Jahre 170 oder 175 als „Heilige Schrift" betrachtet. Nach dieser Zeit werden noch verschiedene Schriften des N. T. nicht als solche bezeichnet; dagegen Schriften, wie die Briefe des Clemens und Barnabas und der Hirte des Hermas, als „H. Schriften" angeführt.

3) Bis zu derselben Zeit werden, mit Ausnahme einiger Briefe des Paulus und der Offenbarung Johannis, keine Verfasser mit Namen genannt.

4) Noch zur Zeit des Papias (125—140) hatte die mündliche Ueberlieferung höheres Ansehen, als irgend eine schriftliche Urkunde.

5) Ob Papias mit seinen hebräischen λόγια des Matthäus und den πραχθέντα καὶ λεχθέντα des Marcus unsere jetzt vorhandenen Evangelien, die nach Matthäus und Marcus benannt sind, gemeint hat, bleibt ungewiss; gleicherweise erhellt nicht, ob er das dritte Evangelium kannte.

6) Vor Justin ist kein gültiger Beweis anzutreffen für das Vorhandensein unserer drei synoptischen Evangelien, obschon bereits vor ihm Reden Jesu in ähnlicher Gestalt wie in unseren Evangelien, insbesondere dem des Matthäus, bei christlichen Schriftstellern vorkommen und das Vorhandensein unseres gegenwärtigen Matthäusevangeliums voraussetzen lassen.

7) Die Schriften des Paulus wurden noch bis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts von hervorragenden Kirchenlehrern nicht gebraucht oder nicht beachtet: eine Freiheit, die anderen gestattete, mit ausschliesslicher Vorliebe für das dritte Evangelium und einige Briefe, die unter Paulus' Namen gingen, das Ansehen der übrigen Schriften des N. T., insofern sie vorhanden waren, zu verwerfen.

8) Dazu ist bis 170 von dem vierten Evangelium keine Spur anzutreffen, weder bei den Kirchenlehrern, noch bei den Gnostikern und den ersten Montanisten. Dieses Evangelium kam erst bei den späteren Gnostikern, nach Basilides, Valentin und Marcion, in Gebrauch; dass sie es dem Johannes zuschreiben, kann man jedoch nicht nachweisen. Erst die Kirchenlehrer, Canones und Erzählungen aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts erklären es für eine Schrift des Apostels Johannes; aber sie stützen sich dafür nur auf die Meinung ihrer Zeit und lassen nicht durchblicken, dass ihre Versicherungen auf geschichtlichem Grunde ruhen. Selbst nach der allgemeinen Anerkennung erhalten sich die Spuren der früheren Nicht-Anerkennung bis ins dritte Jahrhundert.

9) Tischendorf hat in seiner jüngsten Schrift nichts anderes beigebracht, als was man in den Schriften früherer Gelehrten für die Vertheidigung der Echtheit des vierten Evangeliums besonders bei Lücke und Bleek, viel besser und genauer findet. Entweder hat er dargethan, dass er Alles, was in den letzten Jahren im Gebiete der kritischen Wissenschaft sich zugetragen hat, nicht kennt oder er hat um andere Zwecke zu erreichen, die Ergebnisse der neueren Wissenschaft seinen Lesern absichtlich verborgen. Das einzig Neue, das von ihm geleistet worden ist, seine Kritik der Pilatusakten und einiger anderer apokryphen Stücke hat bewiesen, dass man durch Finden, Vergleichen und Herausgeben alter Bibelurkunden, selbst eines Sinaiticus, noch keineswegs befugt wird, auf dem Gebiete der historischen Kritik mitzusprechen, geschweige über die Ergebnisse der jüngsten Untersuchungen hochmüthig den Stab zu brechen.

Das erlangte Ergebniss muss — wie kann es anders sein? — diejenigen enttäuschen, die bis dahin der Meinung waren, dass die Echtheit, wenigstens der meisten Schriften des N. T., auf äussere geschichtliche Zeugnisse hin feststehe und darauf ihre Ueberzeugung über den göttlichen Ursprung des Christenthums bauten. Unsere Untersuchung lehrte jedoch, dass durch äussere Zeugnisse die Echtheit keiner einzigen Schrift des N. T. befriedigend bewiesen werden kann. Von den drei ersten Evangelien werden bei den ältesten sogenannten apostolischen Vätern Spuren angetroffen, besonders von dem des Matthäus, das damals, wie es scheint, noch für ein und dasselbe gehalten wurde mit dem, nach dieser Schrift in aramäischer Sprache bearbeiteten Hebräerevangelium. Wer die Verfasser dieser ursprünglich namenlos ausgegebenen Schriften waren, weiss niemand zu sagen; nur Papias erzählt von gewissen hebräischen Logia, die Matthäus geschrieben habe und von Aufzeichnungen des Marcus; er setzt uns jedoch nicht in den Stand, uns zu überzeugen, ob diese Schriften dieselben waren, die unter dem Namen des Matthäus und Marcus in den kirchlichen Kanon aufgenommen worden sind. Von dem Dasein des dritten Evangeliums zeugen nach einigen früheren, doch unsicheren Spuren bei älteren Schriftstellern zuerst Justin und Marcion mit genügender Sicherheit; doch auch diese lassen uns über den Verfasser im Ungewissen. Erst gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts wird Lucas als Verfasser des dritten Evangeliums genannt, sowie der Apostelgeschichte, von deren Dasein vor dieser Zeit durchaus keine Spuren angetroffen werden. Dass Paulus den ersten Brief an die Corinther geschrieben hat, berichtet Clemens von Rom. Von den übrigen Briefen des Apostels finden wir vor 140 Spuren, aber keine Zeugnisse, dass Paulus sie geschrieben habe. Erst Marcion tritt als Zeuge für zehn dieser Briefe auf. Polycarp nennt in seinem Briefe, doch an Stellen von verdächtiger Echtheit, Paulus als den Verfasser des Briefes an die Philipper, während der Schreiber der Ignatianischen Briefe ihn als Verfasser verschiedener

Briefe anführt, von denen jedoch nicht einer namentlich erwähnt wird. Dass die Pastoralbriefe vor der Zeit des Marcion vorhanden gewesen seien, kann nicht bewiesen werden. Sind sie unter des Paulus Namen gegen Marcion gerichtet, so erklärt sich daraus, dass dieser sie nicht anerkannte, und zugleich der Gebrauch, der in dem antimarcionitischen Briefe des Polycarp davon gemacht wird. Der Brief an die Hebräer, wiewol schon von Clemens Romanus gebraucht, wird in dem Westen nirgends, selbst noch nicht von Tertullian und dem Muratorischen Kanon dem Paulus zuerkannt und seine Paulinische Herkunft noch von Origenes bezweifelt. Das Buch der Offenbarung war vor 160 zuerst die Lieblingsschrift der alten Kirche; als der Chiliasmus von dem Geiste der Zeit überflügelt war, wurde es im Morgenlande nach Vorgang der Gnostiker [1]) dem Johannes geradezu abgesprochen; und obgleich der Westen dasselbe anerkannte, erhielt es erst gegen das Ende des vierten Jahrhunderts seinen alten Rang als apostolische Schrift zurück. Die apostolische Herkunft der allgemeinen Sendbriefe des Jacobus und Judas und des zweiten des Petrus wird bis zur Zeit des Eusebius in Zweifel gezogen. Für das Dasein des ersten Johannesbriefes giebt es vor Irenaeus keinen deutlichen Beweis, auch nicht bei Polycarp, während an der Echtheit der beiden anderen nach des Eusebius Zeugniss noch lange Zeit gezweifelt wird. Von dem vierten Evangelium scheint kein kirchlicher Schriftsteller und auch kein Ketzer vor 170 Kenntniss zu haben. Erst Apollinaris (170 bis 180) erkennt die Autorität dieser Schrift an und Theophilus nennt erst i. J. 180 den Apostel Johannes als Verfasser; die allgemeine Anerkennung datirt erst von dem Ende des zweiten Jahrhunderts. Mit einem Worte: auf die Frage: rühren die Schriften des N. T. von den Verfassern her, deren Namen sie tragen? giebt die Geschichte, einige Briefe des Paulus und die Offenbarung des Johannes ausgenommen, vor

[1]) Pseudo-Tert. Libellus adv. haer. ed. Oehler, c. 16.

der Mitte des zweiten Jahrhunderts keine Antwort.

Zerfällt damit die Anerkennung des N. T. als geschichtliche Erkenntnissquelle des ursprünglichen Christenthums und seiner frühesten Entwickelung durch die Predigt der Apostel? In keiner Weise. Unsere Untersuchung hat nur bewiesen, dass jeder Versuch, auf dem Wege einer äusseren Beweisführung zur Kenntniss des ursprünglichen Christenthums zu kommen, für fruchtlos gehalten werden muss.

Was haben wir daraus abzuleiten? Dies, dass man einsehen lerne: der bis jetzt von Vielen gewandelte Weg ist nicht der wahre. Man verlasse also den alten Schlendrian und sehe ein jedes Buch des N. T. für sich allein darauf an, aus welcher Zeit es stammt und lege sich die Frage vor: welche Hypothese ist wahrscheinlicher, dass die betreffende Schrift von dem Verfasser, dessen Namen sie trägt oder dass sie von einem späteren Erdichter unter dessen Namen geschrieben worden? Wir wollen uns den Brief an die Galater zum Beispiele nehmen, an dessen Paulinischer Abkunft niemand zweifelt. Wie werde ich mich überzeugen, dass Paulus diesen Brief geschrieben habe, da Marcion beinahe ein Jahrhundert nach der Zeit, da der Brief geschrieben sein will, der erste ist, der von diesem Briefe redet und ihn dem Paulus zuschreibt? Kann, fragen wir, auf einen so jungen Bericht hin die Paulinische Herkunft dieses Briefes gebauet werden? Das einzige, was deshalb hier gethan werden kann, ist, zu fragen: welche Unterstellung ist wahrscheinlicher, dass ein Brief, der von dem Gegensatze nicht nur der Juden-Christen und Paulus, sondern selbst von einem Streite zwischen Paulus und Petrus zeugt, ein Brief ebenso natürlich durch seinen abgebrochenen Stil, als durch die Kraft der Schlussfolgerung und die heftige Gemüthsbewegung, die der beleidigte Schreiber an den Tag legt, auf einen damals wirklich vorhandenen Zustand hinweist und also dem Schreiber, dessen Namen er trägt, zugesprochen werden muss? oder dass dies

Schriftstück erst später, in einer Zeit, da der alte Streit zwischen Juden-Christen und Paulinern sich allmälig zu lösen anfing, von einem Erdichter unter Paulus Namen sollte geschrieben worden sein? Ist dies letzte undenkbar, ist es unmöglich, zu unterstellen, dass, wenn auch das Parteiinteresse einen solchen Brief dichten können, eine Streitschrift dieser Art auch von der versöhnenden katholisirenden Richtung vor und nach Marcion dem Paulus zugeschrieben sein würde; so steht damit die Echtheit des Briefes nach den Regeln einer gesunden Kritik fest. Man gehe ferner auf dieselbe Weise zu Werke mit den Briefen an die Römer und Corinther und vergleiche diese weiter zur Feststellung der Identität des Schreibers mit einander. Einen anderen Weg giebt es hier nicht. So handelt die Kritik in Rücksicht auf Briefe, an deren Echtheit niemand zweifelt. So thue man mit den übrigen Briefen, die Paulus zuerkannt werden, und mit allen Schriften des N. T.

Was insbesondere die Frage nach dem Ursprunge der synoptischen Evangelien betrifft, so sehe man gleichfalls ab von dem fruchtlosen Versuche, mittelst der kirchlichen Ueberlieferung sich zu überzeugen, dass diese ursprünglich namenlos ausgegebenen Schriften von Verfassern herrühren, denen sie erst nach der Hälfte des zweiten Jahrhunderts und noch später zugeschrieben werden. Man trachte durch gegenseitige Vergleichung die älteren und späteren Bestandtheile dieser Stücke sorgfältig zu unterscheiden, auf dass erhelle, was ursprünglich sei und was unter dem Einflusse dogmatischer Begriffe oder späterer kirchlicher Zustände zu dem Ursprünglichen hinzugefügt wurde. Kommen auf diesem Wege die ältesten Berichte an den Tag; so stelle man weiterhin in Betreff der Reden Jesu dieselbe Frage: welche Hypothese verdient den Vorzug, diejenige, dass die Reden, welche sich durch Frische, Neuheit und Erhabenheit vor Allem, das die Zeit Jesu lieferte, auszeichnen, von ihm herrühren? oder diejenige, dass sie die Frucht späterer Erdichtung und aus einer Zeit herrührten, da Natürlichkeit und religiöse Frische anfingen vor unfruchtbaren, theils juden-

christlichen, theils gnostisch-philosophischen Spekulationen stets mehr zurückzutreten? Hier entsteht die Alternative: Hat Jesus selbst so gesprochen oder hat der Geist einer späteren Zeit diesen Jesus und seine Reden erdichtet? Ist ein Jesus, der im Widerspruche mit seiner Zeit ein ganz neues Licht auf den Leuchter gestellt hat und Principien aussprach, die von seinen Zeitgenossen entweder nicht begriffen oder verschmäht werden; ein Jesus, der unter seinen Zeitgenossen als der grosse Reformator Israels, ja als der Genius der Menschheit ganz allein steht, ein Romanheld oder eine geschichtliche Person? Man beantworte hierauf die Frage, ob und inwiefern die drei ersten Evangelien als Quellen dienen können, denen wir unsere Kenntniss der Lehre und der Thaten Jesu mit genügender Sicherheit entlehnen.

Auch in Betreff des Ursprungs des vierten Evangeliums schaue man nicht länger nach geschichtlichen Zeugnissen, die vor dem Jahre 170 ganz und gar mangeln, sondern stelle diese Fragen: Ist das Christusbild, sind die Thaten, die Reden und Schicksale Jesu, so wie sie da beschrieben werden, in Uebereinstimmung mit den von sonsther bekannten Berichten? Entspricht die Weltanschauung, von welcher der vierte Evangelist ausgeht, der Zeit, da Jesus in Palästina lebte? Ist die ganze Darstellung Jesu und der handelnden Personen durch geschichtliche Natürlichkeit ausgezeichnet oder haben wir hier die Frucht einer philosophischen Spekulation? Erkennt man in dem Jünger schlechthin, der in dieser Darstellung als Zeuge auftritt, Johannes den Apostel, sowie wir diesen durch unerschütterliche Zeugnisse aus den Synoptikern, der Apokalypse und der kleinasiatischen Ueberlieferung entlehnt, kennen? Fällt die Antwort hierauf verneinend aus, so frage man alsdann weiter: In welche Zeit gehört diese Schrift? In welchem Verhältnisse steht sie zu den grossen, religiösen Bewegungen in Klein-Asien um und nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts? So haben wir selbst gefragt [1]) und

[1]) Het Evangelie naar Johannes. Krit. hist. onderzoek. Leiden, 1864.

kamen nach sorgfältiger Untersuchung zu folgendem Ergebnisse:

1) Das vierte Evangelium ist das Werk eines Christen um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, in dessen Geiste das Christenthum sich nicht allein weit über das Judenchristenthum, sondern auch weit über Paulus entwickelt hatte.

2) Für die Mittheilung seiner Ansichten wählte der Verfasser die Form einer Erzählung, in der ein Schüler Jesu schlechthin, ein idealer Johannes als Berichterstatter von der Herrlichkeit Jesu, als des Logos, des eingeborenen Sohnes Gottes auftritt; er vergeistigt zu dem Ende die ihm bekannte Evangelientradition; und nachdem er sie von allen jüdischen Beimischungen und Formen befreit, ordnet er den historisch überlieferten Stoff der Idee unter, die ihm vor Augen schwebte.

3) Der Verfasser hatte hierbei den Zweck, in einer Zeit der Spannung und Spaltung, deren Schauplatz Klein-Asien vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts abgab, die Partei des Fortschritts mit der bestehenden Kirche, die als Häresis und Orthodoxie einander feindlich gegenüberstanden, so zu versöhnen, dass auf der einen Seite das Wahre in den Häresien anerkannt und die Kirche andererseits gegen die Uebertreibungen der Häretiker geschützt werde.

Unsere Untersuchung lehrt ferner, und auch dies halten wir für höchst belangreich, dass die Meinung, die Schriften des N. T. seien auf übernatürliche Weise vermittelst göttlicher Eingebung entstanden, erst vom Ende des zweiten Jahrhunderts, da die Bibliolatrie der Juden nach Esra auch auf das N. T. übertragen wurde, herrührt. Vor dieser Zeit werden sie noch einfach für menschliche Schriften gehalten, für Denkwürdigkeiten, die von Jesus und der Predigt der Apostel Zeugniss ablegen. Die Antwort auf die Frage, ob Jesus der Stifter der wahren Religion sei, hing zu der Zeit durchaus noch nicht zusammen mit der Anerkennung des göttlichen Ansehens der Schriften, die von ihm zeugten.

Den Worten Jesu erkannte man Ansehn zu, aber man berief sich für die Kenntniss dieser Worte entweder auf mündliche Ueberlieferung oder auf geschriebene Urkunden. Man folgte darin den Spuren der Apostel und Evangelisten. Was die ersteren betrifft, so haben sie sich niemals für unfehlbar ausgegeben oder für die Wahrheit ihrer Predigt sich auf ein ihnen zukommendes, göttliches Ansehen berufen. Namentlich legt Petrus von seinem Verhalten in der Angelegenheit des Cornelius den Brüdern in Jerusalem [1]) Rechenschaft ab und stützt seine Predigt mit Beweisen aus dem A. T. [2]). Selbst in dem ersten Briefe des Petrus, dessen Echtheit wir hier nicht beurtheilen, legt der hochgestellte Apostel sich nur den Titel eines „Mitaufsehers" der Gemeinde [3]) bei. Sobald jedoch die judenchristliche Partei trotzdem anfing, auf das Ansehen der Zwölfe, als der Männer, die Jesus selbst gekannt hatten, sich zu berufen, erhob sich die kräftige Stimme des Paulus dawider. Wie hoch auch die Zwölfe und insbesondere die hervorragenden drei, Jacobus, Kephas und Johannes als Säulen der Gemeinde in Jerusalem angeschrieben seien, das, sagt er, gehe ihn nichts an [4]); dass das Evangelium von dem jüdischen Gesetze unabhängig sei, stand für ihn so fest, dass er das Anathema aussprach über einen jeden, der ein anderes Evangelium predige, sei er nun ein Apostel oder selbst ein Engel vom Himmel [5]): auch für sich selbst verlangte er nicht über den Glauben der Brüder [6]) zu herrschen, sondern berief sich für seine Predigt auf das Gewissen Aller, die ihn hörten [7]): das N. T. war ihm nicht ein Dienst des Buchstabens, sondern des Geistes [8]) und er ermahnt

---

1) Apg. IX: 1 ff.
2) II: 16—21, 25—35, III: 21.
3) 1. Petr. V: 1.
4) Gal. II: 6.
5) I: 8, 9.
6) 2. Cor. I: 24. Röm. I: 11, 12.
7) 2. Cor. IV: 2.
8) 2. Cor. III: 6.

deshalb die Christen, zu bestehen in der Freiheit, damit sie Christus befreiet habe [1]).

Was die Schriften der Apostel anbetrifft, so steht dies fest, dass sie nicht in der Absicht geschrieben sind, um für spätere Zeiten Glaubensregeln zu entwerfen und festzustellen. Berufen sie sich zuweilen, obschon selten, auf Worte Jesu [2]), so predigen sie doch nicht seine Lehre, sondern ihn selbst [3]) als den Träger des heiligen Geistes, der in der Gemeinde leben muss [4]), und bekümmern sich keineswegs darum, ob Jesus dieses Alles wörtlich so gesagt und diese oder jene That so verrichtet hat. Für Paulus ist Jesus der grosse Gottessohn, der als Mensch von einer Frau geboren, in Gemeinschaft mit dem sündigen Geschlechte Adams getreten war und unter dem Gesetze gelebt hatte, um Sünde und Gesetz zu vernichten, um durch seinen Tod den Tod zu überwinden und durch seine Auferstehung Leben und Unsterblichkeit an das Licht zu bringen.

Die Apostel schrieben, aber ihre Schriften waren einfach Gelegenheitsschriften für das Bedürfniss besonderer Gemeinden oder Personen, und wurden unter dem Einflusse bestimmter Umstände geschrieben.

Auch die Evangelisten geben sich nicht für unfehlbar aus; sie nennen noch nicht einmal ihre Namen. Sie schrieben nicht auf Jesu Befehl, auch nicht in Folge vermeintlicher göttlicher Eingebung, sondern, anderen nachfolgend in der Absicht, die Thaten und Worte Jesu der Vergessenheit zu entreissen; nicht weil es dem H. Geiste, sondern ihnen selbst gut schien, eine Erzählung dessen, was Augen- und Ohrenzeugen über Jesus überliefert hatten, in ein Buch zu verfassen [5]). Sie halten sich selbst für so wenig unfehlbar, dass sie sich nicht scheuen, ihre eigenen Berichte, nachdem

---

[1]) Gal. V: 1.
[2]) 1. Cor. VII: 10. 1. Thess. IV: 15. Apg. XX: 35.
[3]) 1. Cor. I: 23.
[4]) Röm. VIII: 9. Gal. II: 20. Phil. II: 5.
[5]) Luc. I: 1—4.

sie ihrer Meinung nach besser belehrt worden sind, zu verbessern [1]). Es ist bekannt, wie mannigfach sie an wichtigen Punkten, welche die Person Jesu, seinen Kreuzestod und Auferstehung betreffen, aus dogmatischen Gründen ihre gegenseitigen Berichte verändert und damit an den Tag gelegt haben, dass sie den Schriften ihrer Vorgänger göttliches Ansehen oder Unfehlbarkeit nicht zuerkennen.

Nirgends findet die Vorstellung: der christliche Glaube sei von dem Ansehen eines Buchstabens abhängig, entschiedeneren Widerspruch, als in dem vierten Evangelium. Das A. T. erkennt der Evangelist als „Heilige Schrift" an; jedoch nur, um mit dem Ansehen dieser Schriften das Princip der Autorität zu bestreiten und die Christen zu lehren, dass sie von Gott selbst gelehret werden und lernen müssten, selber die Wahrheit einsehen [2]). Wenn schon zu seiner Zeit das Apostolat hoch stand, so meldet er doch nirgends den Aposteltitel und stellt die zwölf Apostel unter den Schüler schlechthin, in welchem er nicht den geschichtlichen Johannes, sondern das Ideal des wahren Schülers des Herrn darstellt. Der von Jesus verheissene H. Geist ist nach ihm das Erbtheil nicht nur der Zwölfe, sondern Aller. Nicht die Zwölfe oder deren Schriften, auch nicht sein eigenes Evangelium, selbst nicht das überlieferte oder geschriebene Wort Jesu [3]) sollen die Person des Herrn ablösen: nach ihm ist der einzige Stellvertreter Jesu, der Geist der Wahrheit, der als innerliches Lebensprincip in den Gläubigen sein soll, was Jesus für die Seinen gewesen war; und aus diesem Grunde wird er „ein anderer Tröster" genannt [4]).

Wir ziehen aus alledem den Schluss: die alt-protestantische Lehre von der „H. Schrift", als der unfehlbaren Glaubensregel, widerstreitet deutlichen Aussprüchen der „H. Schrift" selbst; auf die Bezeichnung „biblisch" kann

[1]) Vergl. Luc. XXIV: 50—52 mit Apg. I: 5.
[2]) Joh. VI: 45, VII: 37, 38.
[3]) XVI: 23.
[4]) XIV: 17.

sie daher keinen Anspruch erheben. Wird das A. T. über diesen Punkt zu Rathe gezogen, so weissagt es von Tagen, da alles Volk Propheten werden soll [1]), da Gott von seinem Geiste werde ausgiessen über alles Fleisch [2]) und da man nicht mehr seinen Nächsten lehren werde und sprechen: „erkenne den Herrn“ [3]). Fragen wir das N. T. um Rath, so antwortet es: macht mich nicht zu dem, was ich nicht sein will, erniedrigt das Evangelium nicht zum Dienste des Buchstabens; fragt nicht mich, sondern den H. Geist in Euch [4]), Euer von Christus erleuchtetes und geheiligtes Gewissen: das fraget, was ist Wahrheit?

So spricht der Christ auf dem Standpunkte der H. Schrift. Und fragt man die Reformatoren um Rath, so ist es bekannt, dass Luther, wiewol nicht immer consequent, die Schriften als göttlich verehrte, soweit sein Geist sich darin heimisch fühlte, wo dies aber nicht der Fall war, Schriften, wie den Brief des Jacobus und andere aus dem Kanon ausschloss; dass Calvin den Brief des Judas und Jacobus und den zweiten des Petrus wol für christlich, aber nicht für apostolisch hielt. Auch wissen wir, dass man noch in der späteren reformirten Kirche dafür hielt, die Untersuchung nach den „auctores secundarii“ könne ohne Schaden für die Religion freigelassen werden [5]). Können wir also vermittelst äusserer geschichtlicher Zeugnisse nicht zur Gewissheit kommen; und bauen wir nicht auf diese unsere Ueberzeugung: so handeln wir im Geiste des reformirten Glaubensbekenntnisses, das „die Bücher der Bibel für heilig und kanonisch erklärt, doch nicht sowol weil die Kirche sie dafür hält, sondern weil der H. Geist in unseren Herzen von deren göttlichem Ursprunge Zeugniss ablegt“. Giebt auch der H. Geist nach unserer Ueberzeugung kein

---

[1]) Num. XI: 29.

[2]) Joel II: 28.

[3]) Jerem. XXXI: 31.

[4]) 1. Joh. II: 20, 27. Gal. IV: 6. Eph. I: 14. Gal. V: 7.

[5]) Siehe meine Leer der Herv. Kerk in hare grondbeginselen. Vierde druk. Th. I. S. 234—269.

Zeugniss über den menschlichen Ursprung und die Authentie der biblischen Bücher, selbst nicht darüber, ob Jesus wirklich so gesprochen hat; so bezeugt Er doch dies, dass die Religion, von welcher diese Schriften berichten, die wahre Religion ist. Hier gilt das Wort: „Wer aus Gott ist, hört uns“ [1]; „Ich rede zu Verständigen, urtheilet selbst!“ [2]

Möge denn das Gerüste, das eine frühere Theologie vor dem Tempel der Wahrheit errichtet, ungehindert hinfallen, der Gottesbau selber wird desto herrlicher hervortreten. Das eine, was Noth thut, Glaube, Liebe, Hoffnung bleiben [3]; sie bedürfen keines Beweises, der aus der Geschichte entlehnt wird. Bleiben diese drei durch das Zeugniss unseres eigenen religiösen Bewusstseins als Wahrheit bestehen, so kann die kritisch-historische Untersuchung ohne Schaden für die Religion ihren Fortgang nehmen: unser Glaube wird nur dadurch gewinnen, wenn die Wahrheit nicht an den Faden einer Spinne gehängt und unsere Gemeinschaft mit Gott nicht länger von Menschen, die zwischen Gott und uns stehen, abhängig gemacht wird. Und solcher religiöser Glaube ist allein wissenschaftlich, allein christlich, allein protestantisch. Wird dieser wahre, seligmachende Glaube von der Kritik nicht umgestürzt, sondern von fremden Beimischungen befreit und gereinigt, so möge sie dadurch allen empfohlen sein, die da Gott und die Religion lieb haben.

---

[1] Joh. VIII: 47, VII: 17.
[2] 1. Cor. X: 15.
[3] 1. Cor. XIII: 13.

Berichtigungen.

S. 14, Note 1, Z. 4 von unten anstatt: κ. αὐτοὶ lies: κ. αὐτὸς. Coteler. liest: αὐτὸν ξωοποιήσειν.
„ 15, Z. 12 von unten anstatt: γράφας lies: γράψας.
„ 49, „ 18 „ oben „ Ist es nun wahrscheinlich, lies: Ist es demnach unwahrscheinlich.
„ 49, „ 19 „ „ „ Joh. IV: 3, 3 lies: Joh. IV: 2, 3.
„ 55, „ 8 „ „ „ 1 Cor. I: 28[2]) lies: 1 Cor. I: 18, 20[2]).
„ 87, „ 2 „ unten „ De virg. rel. lies: De virg. vel.
„ 102, „ 19 „ oben tilge: schon — vor: von allen u. s. w.
„ 102, „ 20 „ „ setze: schon — vor: durch guten Stil u. s. w.
„ 107, „ 4 „ „ tilge das Zeichen: [1]) hinter Chronicon und setze es Z. 2 von oben nach: zuerkannt hatte [1]).
„ 121, Note 9 anstatt: 15, 55, 71, II. p. 117, lies: p. 26, 57, 61—68, 73—75, II. p. 118.
„ 124, Z. 4 von unten anstatt: πνεὺματι lies: πνεύματι.
„ 158, „ 10 „ oben „ (XVII—XXVII) lies: (XVII—XXVIII).

BS2320 .S365
Die altesten Zeugnisse betreffend die
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00051 1966